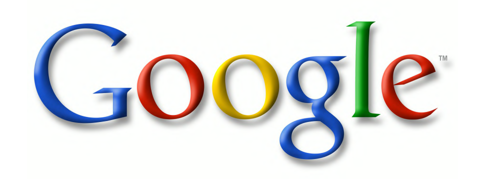
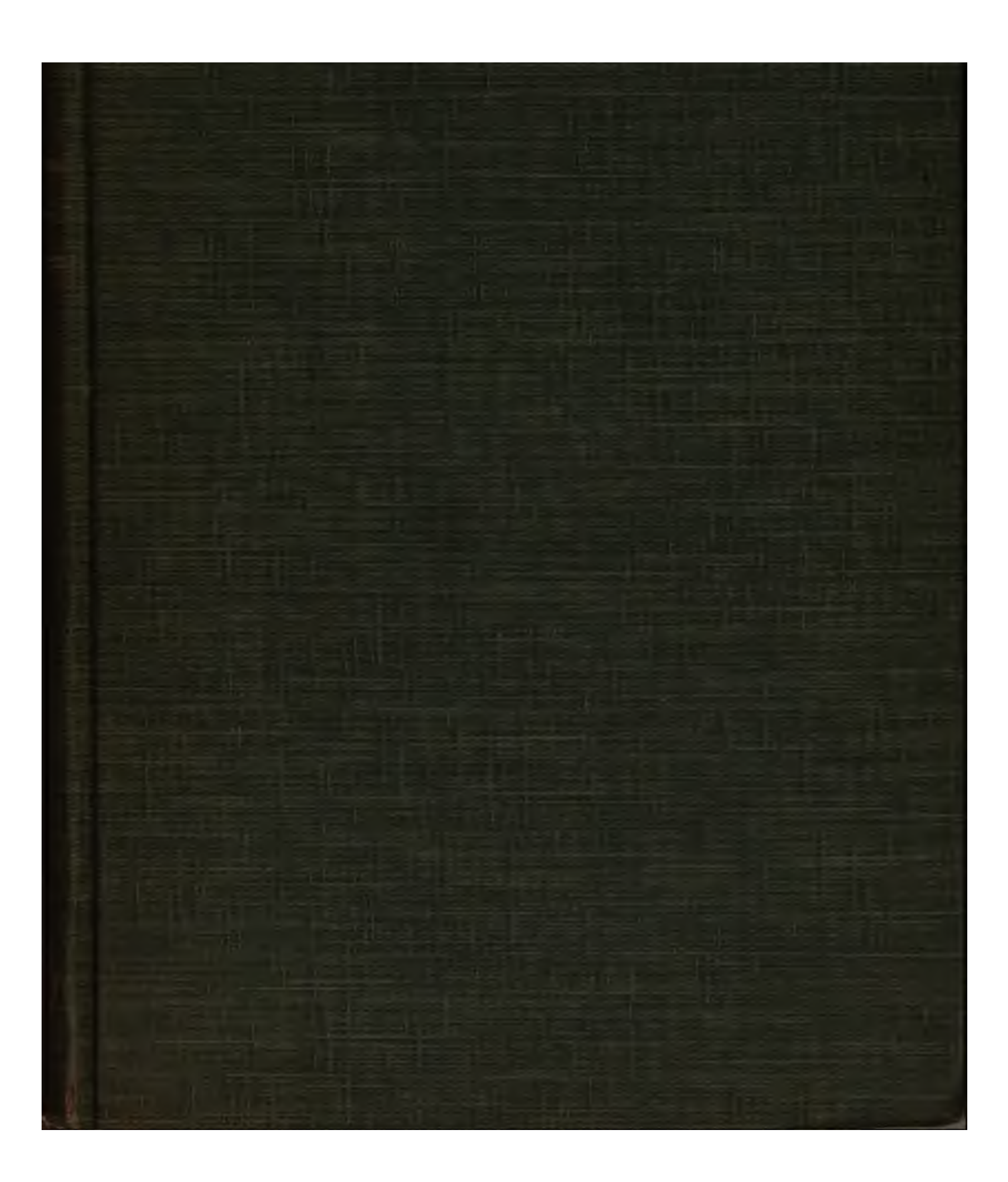
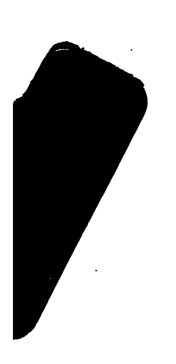






A mon camarade et ami. Ce
témoignage de bon souvenir et d

RATIONALISME D'ARISTOTE

ROLE DE LA RAISON

DANS LES CONNAISSANCES HUMAINES D'APRÈS ARISTOTE.

THÉSE

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris,

PAR

F. JACQUES DENIS.

PARIS.

Chez LENDER, Imp.r Lithographe,

Rue Sainte-Anne, 18.

1847.

RATIONALISME
D'ARISTOTE

ROLE DE LA RAISON

DANS LES CONNAISSANCES HUMAINES D'APRÈS ARISTOTE

THÈSE

PRESENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

PAR

F. JACQUES DENIS,

PARIS,

IMPRIMERIE D'ÉDOUARD BAUTRUCHE,
RUE DE LA HARPE, 90.

1847

A MON CHER MAITRE

MONSIEUR EM. SAISSET,

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE,

HOMMAGE

DE RESPECT ET DE RECONNAISSANCE.

RATIONALISME D'ARISTOTE

ROLE DE LA RAISON

DANS LES CONNAISSANCES HUMAINES D'APRÈS ARISTOTE.

On croit si généralement qu'Aristote est, comme on dit, le père du sensualisme, que c'est presque une témérité de vouloir exposer sa théorie de la raison ; et quoique dans ces derniers temps quelques voix se soient élevées contre ce préjugé historique, le titre de cette thèse peut encore aujourd'hui paraître un paradoxe. Passe encore si nous nous bornions à soutenir seulement qu'Aristote admet en dehors et au-dessus de la sensation une faculté plus excellente qu'il appelle le Νοῦς. Mais n'est-ce point nous mettre en peine de ce qui n'est point par un vain jeu d'esprit, que de rechercher le rôle de cette faculté, selon lui, dans la connaissance humaine ? On nous accorderait donc volontiers que la raison a sa place dans

la psychologie d'Aristote, mais à condition que nous l'y regardions comme inutile pour expliquer l'origine et la formation de nos idées. La thèse la plus favorable à ce philosophe serait donc de soutenir qu'il a voulu être rationaliste, mais qu'il n'a pas su l'être, et que c'est de là que viennent ses perpétuelles contradictions.

D'un côté, en effet, il est certain qu'il reconnaît deux modes de connaître dans l'esprit de l'homme la sensation (ἡ αἴσθησις) et la raison (ἡ νόησις). Et nul philosophe, pas même Platon, n'a plus fortement marqué la distance infranchissable qui les sépare.

La raison seule atteint l'universel; les sens ne perçoivent que ce qui est particulier, « que ce qui est tel ou tel, que ce qui existe ici et maintenant (1). » « Aucune des notions sensibles n'est à nos yeux le « vrai savoir, bien qu'elles soient le fondement de la « connaissance des choses particulières. Mais elles « ne disent le pourquoi de rien; elles apprennent, « par exemple, que le feu est chaud, mais seulement « qu'il est chaud (2). » Aussi quand même on pourrait percevoir par les sens qu'un triangle a la somme de ses angles égale à deux angles droits, nous n'en chercherions pas moins une démonstration de cette vérité. Car il est nécessaire que ce qui est senti soit particulier, et il n'y a de science qu'autant que l'on connaît l'universel, sans lequel nous n'avons ni ne pouvons avoir l'intelligence de rien (3); car c'est

(1) Analytiques postérieurs, liv. I, chap. 31.
(2) Métaphysique, liv. I, chap. 1.
(3) Analyt. Post., liv. I, chap. 31.

dans l'universel que le particulier a sa cause et sa raison (1). L'être réduit, comme les animaux, soit aux impresssions sensibles, soit au souvenir de ces impressions, ne s'élèverait qu'à peine jusqu'à l'expérience, qui ressemble en apparence à la science et à l'art. Le genre humain a pour se conduire l'art qui est déjà quelque science, et le raisonnement, qui conduit au vrai savoir (2). D'ailleurs, ne voit-on pas qu'une sensation trop forte empêche et affaiblit la faculté de sentir. Ainsi, quand un grand bruit vient de nous étourdir les oreilles, l'ouïe n'est plus capable quelques instants d'entendre. Quand une couleur trop vive nous a ébloui les yeux, la vue ne perçoit plus les couleurs. Une odeur trop violente a-t-elle frappé l'odorat, nous ne sentons plus les odeurs. Au contraire, quelque brillante, quelque lumineuse que soit une vérité, la raison n'en saisit pas moins l'intelligible, même elle est plus apte à percevoir et à comprendre de moindres vérités. Puis donc que plus une chose touche le sens, plus elle le blesse, l'affaiblit et le confond, tandis que plus un objet est clair, intelligible et connu comme vrai, plus il avive et fortifie la raison, il faut bien qu'il y ait une différence essentielle entre la nature du sens et celle de l'entendement; et selon Aristote, cette inégalité du sens et de l'entendement dans la perception de leur objet, vient de ce que l'un ne peut s'exercer sans le corps qu'un rien peut altérer, tandis que les fonctions de l'autre s'accomplissent sans le secours des orga-

(1) Analytiques premiers; liv. II, chap. 21.

(2) Métaphysique, liv. I, chap. 1.

nes (1). Il y a donc dans l'âme humaine une faculté supérieure qui domine les sens, et qui n'a point son origine dans la sensation. Le νοῦς ou la raison, loin de tenir au corps dont la sensation dépend toujours, est incorporel et vient d'ailleurs. Il est non-seulement immortel, mais éternel, et par suite incorruptible (2). Aussi le νοῦς, comparé à la faculté nutritive et à la sensibilité, paraît-il être une autre espèce d'âme (3)?

D'un autre côté, lorsqu'il explique l'origine des principes, Aristote n'écrit-il pas et ne répète-t-il pas à chaque pas, à chaque page dans les Analytiques, que les principes viennent de l'induction, et qu'il n'y a point d'induction sans les sens? N'appartient-il pas à l'expérience, et à l'expérience seule, selon lui, de nous donner les principes propres de chaque science? Il évident, dit-il, que si quelque sens venait à nous manquer, il nous manquerait nécessairement quelque science, puisque nous n'apprenons rien que par l'induction ou la démonstration. Or la démonstration a pour fondement des universaux, et roule tout entière sur des idées générales; l'induction, au contraire, a son principe dans le particulier, et il est impossible d'arriver à la possession et à l'intuition des universaux, si ce n'est par l'induction : ce qu'on appelle abstrait n'est connu que par induction. Il ne se peut donc pas que ceux qui sont privés d'un sens

(1) Livre de l'Ame, liv. III. chap. 4.

(2) De la génération des animaux, liv. II, chap. 3.

(3) Traité de l'Ame, liv. II, chap. 2.

puissent induire sur les objets de ce sens, parce que le particulier, point de départ de la généralisation, n'est connu que par les sens. D'où il suit qu'on ne peut posséder cette science, parce que les universaux sur lesquels elle devrait porter, ne sont connus qu'à l'aide de l'induction, et que l'induction ne va point sans la sensation (1); aussi est-ce par l'expérience que la science et l'art font des progrès chez les hommes (2). Cette doctrine paraît si bien être la doctrine propre d'Aristote sur la question de la connaissance humaine, qu'après avoir réfuté l'hypothèse de la réminiscence et celle des idées innées, il a l'air d'affirmer sans réserve que le principu de l'art et la sience est dans la sensation (3). A prendre ces textes à la lettre, la raison ne peut être qu'un nom, qu'un mot pour lui, comme pour les Stoïciens, comme pour les Epicuriens, comme pour les Sensualistes de tous les temps et de tous les pays; et alors, loin d'être une faculté distincte des sens, indépendante et séparable du corps, elle n'est que la sensation envisagée par un certain côté. Or, comme avec le corps périssent les sens, la raison doit nécessairement s'évanouir avec la sensation, et, au moment de la mort, tomber ensevelie sous les ruines de l'organisme.

Ainsi le Νοῦς dont Aristote s'efforce d'établir

(1) Analytiques premiers. liv. i, chap. 30. Analytiques post. liv. I, chap. 18.

(2) Métaphysique, liv. I, chap. 1.

(3) Secondes analytiques, liv. II, chap. 19. Métaphysique, liv. I, chap. 1.

l'existence et la réalité ne serait tout au plus dans l'âme, comme le Νοῦς d'Anaxagore dans le monde, qu'une belle, mais inutile machine. De même qu'Anaxagore, après avoir avancé que l'intelligence est le principe de toutes choses, ne donne pour cause à l'ordre de l'univers que des airs, des eaux et des éthers, de même Aristote après avoir annoncé que le Νοῦς est le principe des universeaux et de la science, expliquerait, en réalité, toutes nos connaissances par la sensation qui se transforme. En est-il ainsi?

Sans nous préoccuper, tout d'abord du sensualisme ou du non sensualisme d'Aristote, nous commencerons par rechercher les faits intellectuels que ce philosophe a voulu expliquer par sa théorie du Νοῦς. Car pour saisir la vérité d'un système, il faut suivre dans l'exposition, qu'on en fait, la même méthode que l'auteur a dû suivre pour arriver au vrai. Or cette méthode, Aristote l'indique lui-même, aussi bien qu'un moderne, quand il nous dit, comment on peut déterminer les facultés de l'esprit de l'homme. « Pour dire ce qu'est chacune d'elles, par exemple, ce que c'est que la pensée ou la sensibilité, il faut dire préalablement ce que c'est que sentir ou penser. Car les actes et les fonctions sont rationnellement antérieurs aux facultés » (1). Quest-ce, en effet, que « la pensée? Ce sont les pensées » (2). De plus « il faut même, avant les

(1) De l'Ame, II, 4, liv. I, chap. 1.
(2) De l'Ame, I, 3, ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα.

actes, étudier les opposés de ces actes, c'est-à-dire, avant la sensation, l'objet sensible; avant l'intellection ou la pensée, l'objet intelligible. » En nous attachant à cette méthode, qu'Aristote a mieux indiquée, que pratiquée au moins dans l'exposition de ses pensées, nous devons voir ce que c'est que l'intelligible, que l'intellection, que l'intellect. Connaissant l'intelligible et l'intellection selon Aristote, il nous sera facile de déterminer, ce qu'est, et ce que doit être pour lui l'intellect, considéré uniquement comme principe de connaissance. De la nature de l'intellect nous tacherons de déduire ses rapports avec la vérité première ou la souveraine intelligence qui se pense éternellement elle-même. Ainsi, nous expliquerons non-seulement le principe de la science, selon Aristote, mais encore, si c'est possible, le principe de ce principe. Restera enfin à discuter la valeur des doctrines péripatéticiennes sur tous ces points.

(3) De l'Ame, II, 4. I, chap. 1.

EXPOSITION

DES PRINCIPES PROPRES ET DES PRINCIPES COMMUNS

EXPLICATION GÉNÉRALE DE LEUR ORIGINE.

CHAPITRE I.

Il y a dans les sciences deux sortes de principes, les propres, ce sont les définitions, et les communs, ce sont les catégories et les axiômes. Les principes propres sont ceux sur lesquels roule la démonstration ; les principes communs sont ceux qui ne sont pas, à la vérité, le sujet de la démonstration, mais sans lesquels elle ne saurait se faire : on ne démontre rien de ces principes, et tout se démontre par leur secours (1). Or, propres ou communs, les principes sont des universaux ; et les universaux sont éternels et nécessaires. Nécessité, universalité, éternité, tels sont les caractères des intelligibles (τὰ νοητα). Or, comment notre esprit s'élève-t-il à la pensée des universaux de l'une et de l'autre espèce, aux pensées véritables (νόησις, νόημα) ? Ou plutôt, comment arrive-t-elle à penser les indivisibles, c'est-à-dire les idées simples dont la combinaison engendre les principes (2)? Est-ce par la sensation? Est-ce par une autre faculté. «Car, dit assez obscurément Aristote, être une « grandeur ou être la grandeur sont des expressions

(1) Analytiques seconds, liv. I, chap. 10.
(2) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 6.

« très-différentes, ainsi qu'être de l'eau et être l'eau, « ainsi qu'être droit et être le droit (1). » C'est-à-dire qu'il y a une grande différence entre ce qui est la forme ou l'essence et ce qui a l'essence ou la forme, entre le particulier composé de forme et de matière, et l'universel qui ne participe point à la matière, si ce n'est « à une matière intelligible (2). » Or, est-ce par des facultés diverses ou par la même faculté diversement affectée que l'esprit conçoit et cette différence entre les objets de sa perception et ces objets eux-mêmes? « C'est par la sensibilité que nous distinguons, dit Aristote, le froid et le chaud et les éléments qui servent de quelque façon à composer la chair; mais c'est certainement par une autre faculté qui est séparée, ou tout au moins parce qu'il est autrement affecté, que l'esprit juge ce que signifie être la chair (3) », et distingue la chair de ce qui est chair. Dans ce passage du traité de l'âme, Aristote ne dit pas avec netteté si le particulier et l'universel sont perçus par des facultés diverses, ou simplement par la même faculté autrement disposée. Mais on sait d'ailleurs, et c'est ce qu'on peut voir partout dans les analytiques, dans la morale, dans la métaphysique, que le particulier est perçu par l'αἴσθησις, tandis que l'universel est conçu par le Νοῦς. « Le Νοῦς est la source des principes (4). » Il ne peut y avoir aucune difficulté sur ce point, malgré l'espèce d'irrésolution

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4.

(2) Métaphysique, VI, 10.

(3) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4.

(4) Ethique à Nicomaque, liv. VI, chap. 6. Λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

que montre Aristote dans le passage du traité de l'Ame que nous venons de citer. On ne peut nier que pour Aristote les principes ne viennent de la raison et que l'objet propre du νοῦς ne soit l'universel, que la pensée véritable ou la νοήσις ne soit la pensée de l'universel. Toute la difficulté est de savoir comment l'esprit forme et perçoit les universaux ou les intelligibles. C'est ce qu'il faut essayer de déterminer.

Nous voyons un objet, puis un autre, puis un autre. Ces objets sont particuliers ou individuels. Ils sont séparés par des différences qui font que l'un n'est pas l'autre, ne peut pas se confondre et s'identifier avec l'autre, de manière à ne faire qu'un seul et même individu. Mais s'ils diffèrent, ils se ressemblent aussi ; ils ont la même forme ; ils produisent les mêmes effets ; ils agissent et pâtissent de même ; ils sont en un mot rapprochés et comme unis par des similitudes essentielles: De sorte que penser à l'un, c'est penser à l'autre par quelque endroit, et même y penser non par ce qu'il y a d'accidentel, mais d'essentiel, non par ce qu'il a de passager, mais de constant et de stable. Ils laissent donc dans notre esprit une seule impression; ils forment une seule idée, qui, sans être l'idée de l'un plutôt que de l'autre, est l'idée de tous en général. Dans certains animaux, dit Aristote, la raison naît et se forme de la mémoire des objets, tandis qu'elle ne se forme pas dans d'autres. La mémoire (1) naît de la sensation, et du souvenir plusieurs fois répété d'un même objet naît l'expé-

(1) Mêmes idées, au liv. I, chap. 1 de la Métaphysique.

périence; les souvenirs sont multiples et divers, l'expérience est une. Mais de l'expérience ou de l'universel, qui persiste dans l'âme, un dans plusieurs choses, parce qu'il y a entre elles quelque chose d'un, d'identique ou de commun, naît le principe de la science ou de l'art. A la guerre, quand une armée est en déroute, si un soldat vient à s'arrêter, un autre s'arrête; puis un autre, jusqu'à ce qu'on arrive au premier fuyard. L'âme est tellement faite, qu'il peut arriver en elle quelque chose de semblable; car au moment où l'une de ces idées, qui n'offrent aucune différence entre elles, vient à s'arrêter dans l'âme, aussitôt il se produit dans l'âme un premier universel; s'il est vrai que l'on ne sent qu'un objet particulier, cependant le sens atteint (par quelque côté) l'universel, par exemple, l'homme, et non pas seulement tel homme ou Callias. Puis lorsque l'âme possède plusieurs universaux distincts, elle s'y arrête jusqu'à ce qu'elle les conçoive dans leur unité, dans leur simplicité, et qu'elle arrive ainsi à de nouvelles idées plus générales. Ainsi elle s'arrête d'abord à telle espèce d'animal, jusqu'à ce que (les différences s'effaçant), elle arrive à l'animal, qui n'est plus de telle ou telle espèce, mais l'animal même. Il est donc évident que c'est par induction que nous connaissons les principes, et c'est la sensation qui (en dernière analyse) produit dans l'âme l'universel (1). Jusqu'ici on croirait entendre Condillac, et quiconque s'arrête là dans la lecture de ce passage

(1) Analyt. Post., liv. II, chap. 19.

des seconds Analytiques, ou ne prête qu'une médiocre attention à la suite, doit nécessairement croire qu'Aristote abonde dans le sensualisme. Mais continuons. « Il n'y a pas de connaissance plus relevée que la connaissance démonstrative, si ce n'est l'intuition de la raison. Les principes des démonstrations sont plus évidents que les démonstrations mêmes. Et puisque toute science procède par le raisonnement (qui suppose des principes), il ne peut y avoir science ou connaissance démonstrative des principes; car la sieence n'est pas le principe de la science, mais la raison ; et le principe de la science est la connaissance du principe. » On peut juger d'après ces paroles quelque peu obscures qu'au-dessus des sensations qui sont inférieures à la science, qu'au-dessus de la science qui est moins évidemment vraie que les principes d'où elle part et d'où elle tire toute son évidence, qu'au-dessus des principes mêmes, Aristote admet quelque chose d'où les principes et la science relèvent. Or, ce « principe des principes (1), » et par suite « de la science » est ce qu'Aristote appelle Νοῦς ou la Raison. Mais est-ce en dépit de son système sur les *Connaissances Humaines*, qu'Aristote parle de la raison ? Ou bien, malgré quelques expressions toutes empreintes de sensualisme, Aristote admet-il réellement la raison comme un principe nouveau ou comme une condition du connaître, sans se contre-

(1) Analyti. post. liv. II, chap. 19.

(2) Analytiques seconds, liv. II, chap. 19..... Νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχὴ καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν.

dire effectivement, quoiqu'il se contredise en apparence? C'est ce qu'il serait malaisé de décider si nous ne possédions que les Analytiques. Mais l'explication qu'Aristote donne à la fin des seconds Analytiques, de l'origine et de la formation des idées, n'est qu'un abrégé assez obscur de la doctrine contenue dans le περὶ ψυχῆς. C'est donc par cet ouvrage qu'il faut trancher la question.

Selon le traité de l'âme, les intelligibles ou les universaux, c'est-à-dire les principes propres et les principes communs dépendent de la raison (Νοῦς) qui est tantôt active (ποιητικὸς), tantôt passive (παθητικὸς), tantôt en acte ou plutôt un acte (ὢν ἐντελεχεία), tantôt en puissance (νοῦς ἐν δυνάμει) ou possible (δυνατὸς) (1). Il faut voir dans le cas où les principes viendraient réellement de la raison, en quoi ils tiennent soit à l'intellect agent, soit à l'intellect patient, comme disent les Scholastiques.

CHAPITRE II.

Origine des principes propres, rôle de l'intellect patient et de l'intellect agent dans leur formation.

Quel est donc le rôle de la raison, soit active, soit passive dans la formation des principes propres? Commençons par le Νοῦς παθητικὸς.

(1) Les commentateurs appellent indifféremment le νοῦς παθητικὸς ou παθητικὸς ou δυνάμενος. St-Thomas y veut voir deux sortes d'intellects.

On a dit avec raison, selon Aristote, que l'âme est le lieu des idées ou des formes. Ce n'est pas l'âme tout entière, mais l'âme en tant que raisonnable. Et elle n'est pas en soi toutes les idées ou toutes les formes en acte, mais en puissance (1), car la raison n'est aucune des choses en acte avant de les comprendre, c'est-à-dire, avant d'être active (2). Or, si elle est capable de tout concevoir, si elle est virtuellement tous les intelligibles, c'est qu'elle a avec les choses de l'affinité, de sorte qu'elle puisse en recevoir quelque impression, quelque passion. Car, concevoir ou entendre, c'est pâtir par quelque côté et en un certain sens. La raison est donc passive jusqu'a un certain point, puisqu'elle est toutes les choses en puissanee et non en acte (3). Mais qu'est-ce que le Νοῦς παθητικὸς ? Est-il une faculté distincte ou du νοῦς παθητικὸς ou de la mémoire et de l'imagination qui conservent et font revivre dans l'esprit les représentations des choses (φαντάσματα) dans lesquelles l'intelligible ou l'universel est contenu? Il ne peut se confondre avec l'intellect agent qui est absolument impassible, immortel, éternel, tandis que l'intellect patient d'un côté subit l'action des choses et de l'autre est nul et s'éteint sans le νοῦς ποιητικὸς (4) Est-il donc une véritable faculté, intermédiaire entre l'intellect

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4. Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχεία, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

(2) *Idem*. Οὐθὲν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.

(3) *Idem*.

(4) *Idem*., liv. III, chap. 5.

agent et les φαντάσματα qui persistent dans la mémoire et l'imagination? Nous le verrons plus tard. Pour le moment, il nous importe de bien déterminer ses fonctions.

L'intellect patient est, avons-nous dit, tous les intelligibles en puissance; (1) et il est tous les intelligibles en puissance parce qu'il les contient. Mais que sont les intelligibles en puissance? C'est dans les choses matérielles que sont en puissance toutes les choses intelligibles. (2) Mais sont-ce les choses matérielles elles-mêmes qui sont en puissance les intelligibles, ou bien les représentations sans matière de ces objets matériels? Ce sont les formes ou les idées sensibles. Car « les formes intelligibles sont dans les formes sensibles, aussi bien celles des objets, que celles des affections ou modifications des objets (3). Mais les formes sensibles elles-mêmes que sont elles? Quand nous percevons, il se fait dans notre âme une représentation de l'objet perçu, de quelle que manière qu'elle se fasse. Car « ce n'est pas la pierre « mais l'image de la pierre qui est dans l'âme » (4) par suite de la perception des sens. Cette image est en quelque manière le sensible, mais le sensible sans matière. Car « il faut admettre pour tous les sens

(1) Traité de l'Ame, chap. 4. Δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.

(2) *Idem.* Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν.

(3) *Idem.*, chap. 8.

(4) *Idem.*, liv. I, chap. 5; liv. III, chap. 8, οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.

« en général, que le sens est ce qui reçoit les formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou l'or dont l'anneau est composé, et garde cette empreinte d'airain ou d'or mais non pas en tant qu'or et qu'airain » (1). Or la pierre en tant qu'elle est perçue ou qu'elle est dans l'âme d'une certaine façon est ce qu'Aristote appelle εἶδος. Il faut en dire autant de l'homme et de tous les objets (2) quels qu'ils soient. Cette chose immatérielle qui cependant répresente une chose matérielle dure et persiste dans l'âme par l'effet de la mémoire; elle s'offre d'une manière presque sensible à l'esprit par l'effet de l'imagination. En tant qu'elle se conserve ainsi dans la mémoire et l'imagination ou fantaisie elle prend le nom de φάντασμα. » Les φαντάσματα ne sont donc que des espèces de sensations. (3) Il nous est facile de déterminer maintenant ce que peut être l'intelligible en puissance. Ce n'est autre chose, ce semble, que le fantôme ou l'image de l'objet. En effet c'est une théorie constante d'Aristote que « l'esprit ne saisit l'intelligible que dans les fantômes » (4) ou représentations de l'imagination et de la mémoire. Or s'il en est ainsi l'intelligible en puissance ne peut être que l'εἶδος ou le φάντασμα ou que quelque chose de l'image qui peut en être séparé, abstrait, mais qui

(1) Traité de l'Ame, liv. II, chap. 12.

(2) Traité de l'Ame, liv. I, chap. 5; liv. III, chap. 8.

(3) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 8. Τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι.

(4) *Idem.*, liv. III, chap. 7. Τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

ne l'est pas encore. Ainsi j'ai vu Cléon, Socrate, et d'autres individus ; il me reste dans l'esprit ou l'image distincte de chacun d'eux ou une image commune, indistincte. Cette image, quelle qu'elle soit, n'est pas encore l'universel, mais elle le contient virtuellement ; puisqu'elle renferme tous les caractères communs que l'esprit fera entrer dans la notion de l'homme en général. L'image est donc, ce semble, l'intelligible en puissance. Supposer que l'intelligible en puissance soit quelque chose de plus que l'image, qu'il en soit déjà distinct et séparé, ce serait le confondre avec l'intelligible en acte, qui est un abstrait comme les objets mathématiques que l'esprit, il est vrai, pense dans les images mais en les en séparant. L'imagination, par exemple, suffit avec le souvenir pour « penser le camus en tant que camus, sans abstraction », l'objet de la pensée n'est donc alors qu'une image, qu'un intelligible en puissance. Mais « pour penser actuellement le concave en tant que concave à propos du camus, il faut le penser sans la chair dans laquelle il se trouve accidentellement. » C'est ainsi que l'esprit pense comme séparés (de toute matière) les objets mathématiques qui ne sont point séparés, lorsqu'il les pense effectivement » (1). Et il en est en général ainsi de tous les intelligibles, qu'ils se rapportent à des objets extérieurs ou à l'in-

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4 ; liv. III, chap. 7. Τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα νοεῖ ὥσπερ ἂν εἴ τὸ σιμόν, ᾗ μὲν σιμὸν, οὐ κεχωρισμένως, ᾗ δὲ κοῖλον, εἴ τις ἐνόει ἐνεργείᾳ, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν ἐνόει ἐν ᾗ τὸ κοῖλον. Οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ, ὅταν νοῇ ἐκεῖνα.

telligence même (1). Si tel est l'intelligible en puissance, le rôle du νοῦς παθητικὸς qui reçoit et contient tous les fantômes ou toutes les idées que la sensation laisse dans notre âme (τόπος εἰδῶν) doit se borner à fournir dans l'acquisition des principes propres la matière du principe ou de l'universel. Ce n'est donc pas de l'intellect patient ou possible que viennent aux idées leur généralité et leur intelligibilité ; ce n'est pas de lui que peuvent émaner les principes, car ils ne sont en lui que comme des intelligibles en puissance, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas encore principes. Grâce à la receptivité (2) de l'âme, en tant que νοῦς παθητικὸς, nous avons en nous l'idée ou l'image de l'homme, du cheval, de la pierre, qui n'est point la représentation exacte et précise de tel homme, de tel cheval, de telle pierre, mais qui n'est point non plus le genre homme, le genre cheval, le genre pierre. Ce n'est pas un νόημα, ce n'est qu'un φάντασμα peu distinct et indéterminé, qui peut devenir le νόημα. Si donc la raison était purement passive, on ne comprendrait pas d'où nous vient l'intelligible ou l'universel. Aristote aurait pu répéter cent fois que le Νοῦς est la faculté de l'universel, sans nous expliquer pour cela comment il l'est et le peut être. Ajoutons que si le Νοῦς n'était pas autre chose que cette pure capacité qu'Aristote nomme Νοῦς παθητικὸς il n'y aurait pas lieu à supposer dans l'âme une

(1) *Idem.*, liv. III, chap. 4. Καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν.

(2) Δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους, Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4.

faculté primitive de connaître différente de la sensation.

Car qu'est-ce que l'intelligible en puissance? c'est, comme nous l'avons montré, un φάντασμα ou εἶδος. Et qu'est-ce que le φάντασμα ou l'εἶδος, un résultat ou plutôt une continuation et un reste de la sensation. L'intelligible en puissance n'est donc en dernière analyse, que l'objet même de la sensation. C'est sans doute en ce sens qu'Aristote dit que le sens, lui aussi produit l'intelligible, l'universel (1). Et dans le cas où il n'y aurait dans l'âme que le Νοῦς παθητικὸς, c'est-à-dire la simple capacité de recevoir les εἴδη, de deux choses l'une, ou il faudrait prendre à la lettre cette expression d'Aristote, « le sens produit l'universel » et alors rejeter comme des contradictions tous les textes où il dit que « le sens a pour objet le particulier, et la raison le général (2), » ou bien il faudrait dire, qu'en réalité il n'y a point pour nous d'universaux, selon Aristote, et que le penser n'est pour lui que l'imagination (3), ou la sensibilité.

Mais à côté de cette simple capacité de recevoir les intelligibles, Aristote admet une faculté réelle, bien distincte des sens qui, par l'activité qui lui est propre, forme les intelligibles actuels. C'est le Νοῦς ποιητικὸς. L'universel est dans le particulier, l'intelligible dans le sensible, comme Hermès est dans la pierre, comme le point est dans la ligne, c'est-à-dire seulement en puissance. Que faut-il pour qu'il passe

(1) Seconds Analytiques, liv. II, chap. 19.
(2) Physique, liv. Ier, ch. 5.
(3) De l'Ame, liv. Ier, chap. Ier.

à l'acte? que l'esprit soit mis en mouvement et déterminé par l'intelligible même, comme la vue l'est par les couleurs, l'ouïe par les sons, etc. (1), ou bien que l'esprit possède en lui-même une vertu active, le principe de ce mouvement, par lequel il passe du particulier au général. Dans les deux cas, le moteur doit être déjà en acte et non pas simplement en puissance. Car rien ne meut qui ne soit en acte. La première hypothèse donc, est impossible; l'universel ou l'intelligible ne peut être la cause de la pensée pure ou de l'acte interne qu'Aristote appelle soit νόησις, soit νόημα. Car l'intelligible n'est jusqu'à présent qu'en puissance. Il a besoin lui-même de devenir actuel, et loin qu'il soit le principe de la pensée pure, il n'en peut être que la conséquence et l'ouvrage. Le moteur dans la pensée n'est donc pas en dehors de l'esprit, il est dans l'esprit même. On voit comment Aristote, voulant appliquer sa grande distinction de la puissance et de l'acte, était naturellement conduit à supposer dans l'esprit et le νοῦς παθητικὸς, qui n'est qu'une pure capacité, ou pour parler comme Aristote, qu'une puissance, et le Νοῦς ποιητικὸς qui est une force vive et un véritable acte, ἐντελεχεία.

Comme donc il faut ajouter à la pierre l'art, qui la transforme et en fait une statue, il faut à l'intellect patient ajouter l'intellect agent qui le transforme et qui, par sa propre énergie, actualise l'intelligible; l'un est la matière de la pensée; l'autre est la pensée même et sans lui aucune vraie pensée n'est possible;

(1) Traité de l'Ame, liv. II, chap. 5.

et si le premier devient tout intelligible en puissance, le second produit l'intelligible même. L'intellect agent est comme une lumière qui éclaire les φαντάσματα et y fait reluire l'universel. La lumière en tombant sur les couleurs les fait passer de la puissance à l'acte, l'intellect agent en pénétrant, en illuminant les φαντάσματα ou l'expérience, actualise l'universel qui y est virtuellement contenu. Or, de quelle que part que vienne ce rayon de la raison, c'est par lui que l'homme conçoit l'intelligible en le démêlant de tout ce qui lui est étranger. L'âme humaine, essentiellement intelligente, s'applique aux représentations du Νους Παθητικὸς et en s'y appliquant elle les rend intelligibles. Dans l'homme, comme en Dieu, ce qui est ne devient actuellement intelligible, c'est-à-dire pensé et conçu, qu'au contact de l'intelligence. Que si elle saisit ainsi l'intelligible, et qu'elle pense véritablement, c'est donc qu'elle est active et de la plus noble activité. Car quelle action est plus belle que la contemplation? (1) Or, cet acte de l'esprit par lequel nous saisissons l'universel dans les représentations particulières de la fantaisie, les formes intelligibles dans les formes sensibles, l'unité dans la pluralité, Aristote l'appelle l'induction ; c'est donc par l'induction que se font les principes (2).

Qu'est-ce que l'induction? C'est le progrès de l'esprit qui va du particulier au général (3). Pour aller

(1) De l'Ame, liv. III, 5.

(2) Analyt. post. liv. II, chap. 19.

(3) Analyt. premiers, liv. II, chap. 23. Topiques, liv. I, chap. 12. ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπο τῶν καθ' ἕκαστου ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. Top., liv. VIII, chap. 1.

de l'individuel à l'universel il faut s'appuyer sur les ressemblances qui existent entre les objets, et ceux qui ignorent les similitudes, dit Aristote, ne sauraient induire ou passer du particulier au général, parce que le genre est ce qu'il y a de commun, d'identique et d'un dans les individus, c'est l'unité dans la multitude. On n'élève donc au général que ce qui est commun à tous les individus semblables, et non ce qui est propre à chacun d'eux, c'est-à-dire ce par quoi les individus ne se séparent point, ne diffèrent point (τὸ ἀδιάφορον) (1); mais lorsque l'esprit saisit le général dans le particulier, n'ajoute-t-il rien à l'expérience? L'induction n'est-elle que l'expérience même, mais l'expérience indistincte et, si je puis le dire, à moitié effacée. Supposons que j'aie vu un certain nombre d'arbres, qui tous étaient différents pour moi quand je les ai perçus, mais qui viennent peu à peu se confondre dans une seule représentation vague, indéterminée, parce que par le défaut de ma mémoire les différences disparaissent peu à peu et m'échappent, de telle sorte que mille perceptions diverses s'unissent das un seul et même souvenir : cela suffit-il pour que l'universel sorte du particulier, pour qu'il y ait induction? On croirait presque que telle est la pensée d'Aristote, lorsqu'on lit à la fin des Seconds Analytiques comment se forment les principes. En effet, ces souvenirs qui, en s'arrêtant dans l'âme, viennent à se confondre en une seule expérience, cette expérience qui ne pré-

(1) Analytiques, post. liv. II, chap. 19. Topiques, liv. I, chap. 18.

sente à l'esprit qu'un objet indifférent (ἀδιάφορον), cet objet indifférent qui, on ne sait comment, devient tout-à-coup universel, tout cela ne ressemble-t-il pas à la supposition que nous venons de faire (1)? Ne croirait-on pas que l'universel se produit dans l'intelligence comme de lui-même et sans raison? Ne pourrait-on pas prendre ces idées générales pour des souvenirs indistincts, incomplets, et auxquels l'esprit n'ajoute rien? Tout ne semble-t-il pas venir des sens, et la matière et la forme de l'intelligible? Mais ce serait une grave erreur de prêter à Aristote une pareille doctrine sur ces trompeuses apparences. L'esprit n'est pas pour lui si inerte, si étranger à la formation des principes : l'induction est un acte véritable, et non pas une absence d'acte, la diminution fortuite d'un souvenir.

En effet, la raison ne saisit l'universel à travers les représentations de la mémoire que parce qu'elle fait abstraction de toutes les différences accidentelles, qui ne sont point son objet, pour s'attacher à ce qui est constant, un, essentiel, c'est-à-dire à ce qui est intelligible, à ce qui lui est conforme (2). « Elle écarte, elle rejette, dit-il, ce qui lui est étranger lorsqu'il se présente à elle; et c'est pourquoi l'esprit qui comprend tout ne peut être composé, comme l'a dit Anaxagore, afin qu'il se soumette et qu'il domine

(1) Analyt. Post., liv. II, chap. 19.

(2) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπει πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'ἔστιν ἵνα γνωρίζῃ παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ αντιφράττει.

tout, c'est-à-dire afin qu'il connaisse et qu'il pense toutes choses. » C'est par cette puissance et cette sorte de souveraineté sur les φαντασματα que l'esprit les transforme en universaux, en intelligibles, c'est-à-dire en quelque chose qui lui est semblable, qui lui est conforme, qui est lui-même, puis que, selon Aristote, l'esprit « qui connaît en acte est les choses mêmes, » puisque « dans les choses immaté-« rielles, ce qui est connu et ce qui connaît est la « même chose et ainsi la science contemplative est «identique à ce qui tombe sous la science (1) »

Or, en transformant ainsi les données sensibles l'esprit qui, indépendant dans son principe de l'espace, du temps et de la nature, ne relève en quelque sorte que de la simplicité et de l'éternité de son être, communique aux intelligibles ses propres caractères. « La sensation porte sur telle chose : C'est une nécessité que ce que nous sentons soit quelque chose de déterminé, qui existe dans un lieu déterminé et maintenant. Or ce qui est universel et dans tous ne peut pas se sentir, parce qu'il n'est point telle chose qui existe ici, qui existe maintenant. Sans quoi ce ne serait pas un universel : «l'universel est ce qui existe partout et toujours (2) » ou plutôt ce qui est vrai indépendamment des lieux et des temps. Ainsi je sais par les sens que tel lion est tel, que tel autre est tel, je les perçois l'un et l'autre dans un point déterminé de l'espace et de la durée, puis faisant abs-

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4, chap. 7, chap. 8. Εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ χυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.

(2) Analyt. Post., liv. I, chap. 31.

straction des diversités individuelles qui séparent les différents lions que j'ai vus, je conçois, je fais, je crée (ποιέω), en vertu de la puissance propre de mon esprit, l'idée générale de lion qui ne s'applique pas à tel lion, dans tel lieu, dans tel temps, mais à tous les lions, tant à ceux qui existent et que j'ai vus, qu'à ceux qui existent sans que je les aie vus ou que je les voie, qu'à ceux qui ont existé avant que je fusse, qu'à ceux qui existeront quand je ne serai plus ; en un mot à tous les lions, soit réels, soit possibles, de sorte que ce que j'affirme du lion en général, je puis et dois l'affirmer sans réserve de tout lion imaginable.

Enfin, je perçois séparés et divers les objets semblables ; mais la raison en fait une seule idée. «C'est un résultat» pour me servir d'une expression de Leibniz» à qui l'âme (une et simple en tant que raison) donne par sa perception et sa pensée le dernier accomplissement d'unité.» En effet c'est grâce à la raison «que nous pouvons ramener les objets divers à une même mesure» de façon «à faire de plusieurs représentations sensibles une idée unique.» Car de même «que ce qui fait l'unité des corps terrestres, c'est l'âme, c'est une partie de l'âme, c'est quelque autre principe participant de l'intelligence» de même ce qui fait l'unité des universaux «c'est la raison principe sans lequel il n'y a que pluralité, que dissolution sans fin (1).» L'âme, dit encore Aristote, est comme la main : la main est l'instrument des ins-

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 11. Métaphysique, liv. XIII, chap. 2.

truments, l'âme en tant que raisonnable est la forme des formes (1).» En effet la raison en tant que passive est la forme des formes, puisque les formes de toutes choses ou les intelligibles en puissance sont contenus et comme rassemblés en elle; La raison en tant qu'active est la forme des formes; car c'est elle qui unit les diverses expériences en un seul faisceau, en une même poignée; c'est elle qui unit même les universaux entre eux en les subordonnant les uns aux autres, de sorte que dans les genres supérieurs soient comme condensés les inférieurs. Véritablement donc la raison est la main de l'âme, et comme la main est l'instrument des instruments, l'organe des organes, elle est la forme des formes, tant des formes intelligibles en puissance, que des formes intelligibles en acte.

En universalisant l'expérience, la raison arrive à déterminer les essences qu'elle sépare des accidents et par suite à former les définitions. Ce n'est pas que les essences subsistent à part et en dehors des individus d'une existence propre et effective, mais elles sont dans les individus où elles se confondent pour les sens avec les accidents. Car ce que nous connaissons d'abord est très-confus et très-mêlé, et ce n'est que par abstraction que nous parvenons à tirer de ces objets complexes, qui s'offrent d'abord à notre esprit, les éléments et les principes (2). Il faut donc

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 8.

(2) Physique, liv. I, chap. 1. Ἔστι δ'ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον ὕστερον δ'ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα..... Τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον..

abstraire et généraliser pour arriver aux essences, ou aux formes, ou à l'universel. Par exemple, le cercle peut être en airain, en pierre, en bois, mais ni l'airain, ni la pierre, ni le bois ne font partie de l'essence du cercle, puisque le cercle a une existence indépendante de la leur. Tous les cercles visibles fussent-ils d'airain, ou de bois, ou de pierre, l'airain, ni la pierre, ni le bois n'en seraient pas davantage une partie de la forme ou de l'essence (1). Il est bien évident par là que, quoique Aristote confonde quelquefois la forme ou l'essence avec le principe d'individuation, l'essence ou la forme est en général pour lui un universel. Aussi dit-il, que la définition exprime l'essence (2) et que la définition n'est que la notion générale « car le cercle est l'essence du cercle» « mais pour le composé, j'entends pour tel particulier sensible, il n'y a pas de définition (3). » La forme n'est donc pas adéquate à l'individualité, mais bien plutôt aux caractères constants qui marquent et constituent l'espèce, et l'on peut avancer hardiment en dépit de quelques textes d'Aristote, que généraliser ou induire c'est déterminer l'essence en la séparant des accidents avec lesquels elle paraît se confondre. Si c'est l'induction qui fait connaître les essences, c'est elle aussi qui nous fournit les définitions, puisque les définitions ne sont que l'expression des essences. Or les définitions sont les principes propres des sciences; la raison est donc véritablement le

(1) Métaphysique, liv. VI, chap. 11.
(2) Analyt. seconds, liv. II, chap. 3 et § 9.
(3) Métaphysique, liv. V, chap. 15.

principe des principes (τῶν αρχῶν ἀρχή), quand il ne s'agit que des principes propres.

CHAPITRE III.

Principes communs (catégories, axiômes) : existences nécessaires et immuables. Origine de ces idées ; rôle de l'intellect patient et de l'intellect agent dans leur formation.

Voyons s'il en est de même pour les principes communs. Ce sont ou des axiômes ou des catégories. Les axiômes sont des propositions ou jugements, et par conséquent se font par division ou par composition, selon Aristote. Les catégories ne sont que de simples idées, et comme les appelle Aristote, des indivisibles. Il est clair que les catégories, qui sont les genres les plus élevés, doivent s'obtenir, comme tous les universaux, par induction. Mais il y a entre les catégories et les autres genres une grande différence. C'est qu'elles sont non-seulement plus générales, mais encore plus indépendantes des sens, et, par conséquent, plus rationnelles. En effet, dans l'idée générale d'homme ou de cheval, par exemple, il y a deux choses bien distinctes : la matière et la forme. La matière, ce sont tous les caractères qui, communs aux hommes ou aux chevaux, forment la compréhension de l'idée générale homme ou du genre cheval ; sa forme, c'est son universalité. La matière vient de la sensation ; car nous ne connaissons que par

l'expérience tout ce qui entre dans la compréhension de ces concepts. Et c'est en ce sens qu'est vrai le mot d'Aristote que le sens n'atteint pas seulement le particulier mais encore le général en quelque sorte, non pas seulement tel homme, par exemple, Callias, mais l'homme dans tel homme, dans Callias (1). L'universalité d'un concept, au contraire, vient tout entière de l'esprit, et il serait absolument faux de dire que le sens s'élève jusqu'à l'idée générale en tant qu'idée générale, c'est-à-dire en tant que pouvant s'appliquer à une multitude infinie d'êtres semblables tant passés ou futurs que présents, tant possibles ou imaginaires que réels. Mais à peine si l'on peut faire cette distinction dans l'idée de qualité, par exemple. Où est la matière de cette idée? elle est nulle ou à peu près. Aussi ne peut-on rien affirmer de la qualité si ce n'est qu'elle est qualité, parce que la compréhension de cette idée se réduit à cela seul, et ne peut point se développer dans d'autres concepts, comme le peuvent les idées d'homme ou d'animal. Cette distinction est formellement exprimée par Aristote. « Il y a des objets dont on peut affirmer ou nier quelque chose et que l'on peut affirmer ou nier de quelque chose (par exemple, l'homme est bipède, et les Africains sont hommes); d'autres dont on peut affirmer ou nier beaucoup, mais qu'on ne peut affirmer ou nier de rien (par exemple, Callias et Socrate sont animaux, sont hommes et de plus ont toutes les qualités individuelles qui les font ou Callias ou Socrate;

(1) Analyt. seconds, liv. II, chap. 19. Métaphysiq. liv. XIII, chap. 10.

mais il n'y a rien qui soit Callias ou Socrate, si ce n'est Callias ou Socrate mêmes). Enfin, il y a des choses dont on ne peut rien affirmer ni nier, et qui se peuvent affirmer ou nier d'une quantité indéfinie non-seulement d'individus mais encore d'espèces et de genres (ce sont les catégories) ou les genres suprêmes (1). » Donc tout semble venir de l'esprit même dans les catégories, ou tout au moins à peine touchent-elles par quelque point à la sensation, puisque leur compréhension est nulle ou à peu près. Ajoutons que même l'unique caractère qui forme leur compréhension est inaccessible aux sens. En effet, par les sens, je perçois bien telle blancheur ou telle autre qualité; mais je ne perçois aucune qualité en tant que qualité. Je vois que l'homme est bipède, mais nullement que c'est une qualité d'être bipède. Donc et forme et matière, tout vient et doit venir de l'esprit seul dans les catégories.

Je ne sais si je dépasse la pensée d'Aristote par cette remarque. Mais la qualité, en tant que qualité est si peu pour Aristote, dans les objets sensibles, qu'à plusieurs reprises, il soutient dans la métaphysique que la blancheur même n'est pas dans l'objet blanc, mais simplement telle blancheur. S'il en est ainsi, les sens ne nous donnent point la blancheur, mais une blancheur particulière : à plus forte raison ne peuvent-ils saisir la qualité en tant que qualité, la quantité en tant que quantité, etc. Quoiqu'il en soit,

(1) Analytiques premiers, liv. I, chap. 27. Catégories, liv. I, chap. 2.

les catégories comme tous les principes communs, sont telles que nous pouvons perdre un sens, deux, trois et même quatre, sans être privé de ces universaux : je n'ose dire tous nos sens, parce que la sensation est nécessaire au νοῦς παθητικός, et le νοῦς παθητικὸς aux idées générales en tant qu'elles y sont contenues, en puissance; si au contraire vous manquez d'un sens, vous êtes par cela même, dépourvu d'un certain ordre d'idées générales ou de principes propres, dont le manque entraîne nécessairement le manque de quelque science. Sourd, vous ignorez les sons et par suite la musique; aveugle, vous ignorez les couleurs et par suite les objets visibles, avec les sciences qui s'y rapportent telle que l'astronomie (1). Vous n'êtes pourtant pas par cela même réduit à ignorer toutes les sciences et par conséquent les principes communs qu'elles présupposent. Les catégories, ainsi que tous les autres principes communs ne dépendent donc des sens, qu'autant que les sens sont nécessaires pour exciter l'esprit, et pour lui fournir non pas le champ de ses connaissances, mais l'occasion, pourainsi dire, d'entrer en carrière et de se développer. Aussi paraissent-elles beaucoup plus rationnelles, plus purement, plus parfaitement, plus uniquement rationnelles, que les principes propres, ou que les autres espèces et genres.

Les catégories, ainsi entendues, ressemblent beaucoup aux catégories de Kant, quoiqu'en dise le sa-

(1) Analyt. prem., liv. I, chap. 30. Physique, liv. I, chap. 1er. Méphysique, , liv. I, chap. 7. Traité de l'âme, liv. III, chap. 8.

vant M. Hamilton. « Selon lui, c'est une grave erreur historique, de croire qu'Aristote, dans ses catégories s'est proposé comme Kant, une analyse de la raison humaine. Car le but de ces philosophes était différent et même opposé. Les prédicaments d'Aristote sont objectifs; ils concernent les choses en tant qu'intelligibles. Ceux de Kant sont subjectifs, ils concernent l'esprit en tant qu'intelligent. Les premiers sont des résultats *à posteriori*, des produits de l'abstraction et de la généralisation; les seconds sont des vues *à priori*, les conditions de ces opérations mêmes » (1). On ne peut nier ces différences jusqu'à un certain point. Sans doute, Aristote, n'est pas Kant. Et il n'y a rien de plus opposé que l'esprit général de ces deux philosophes : autant l'un est dogmatique, autant l'autre incline au scepticisme. Nulle part, en effet, Aristote ne considère les catégories comme de simples conditions de la pensée. L'être en soi, dit-il, a autant d'acceptions qu'il y a de catégories; car autant on en distingue, autant ce sont de significations données à l'être. Or parmi les choses qu'embrassent les catégories, les unes sont des essences, d'autres des qualités, d'autres des relations, d'autres désignent la quantité, d'autres l'action ou la passion, d'autres le lieu, d'autres le temps: l'être se prend dans le même sens que chacun de ces modes » (2). En effet, ces modes, ne sont que les modes premiers de l'être, ses manières d'être néces-

(1) Hamilton, Cousin, Schelling.
(2) Métaphysique, IV, 7.

saires, et quoi qu'Aristote les appelle des genres suprêmes, jamais Aristote ne les considère comme « des genres de choses réelles », mais comme les conditions sans lesquelles ces genres ne sauraient exister, puisqu'elles ne sont pas des êtres, mais les modes premiers de l'être, mais « les premiers accidents et les premières contrariétés de l'être en tant qu'être »; mais s'il est vrai que dans Aristote les catégories expriment les modifications premières et générales de l'être, elles sont aussi des points de vue de l'esprit, des formes qui s'appliquent, non pas comme le genre cheval ou le genre homme à une seule espèce d'êtres, mais à toutes les espèces : elles sont, ce sans quoi l'être n'est pas, et partant n'est pas conçu, n'est pas intelligible en tant qu'être.

Comme vues de l'esprit, comme déterminations de la pensée, elles jouent absolument le même rôle que les catégories de Kant. S'agit-il par exemple de déterminer en quoi l'être est mobile, et en quoi il ne l'est pas : Aristote détermine par le raisonnement et non par l'expérience que le mouvement est possible dans telle catégorie, par exemple dans la quantité et dans la qualité, mais incompatible avec telle autre, par exemple avec l'essence et la relation : de telle sorte que tout être ou réel ou possible est au regard de la pensée comme dans la réalité, mobile selon telle catégorie, immobile selon d'autres ; et cela est absolument nécessaire : car le contraire n'est pas intelligible (2). Aristote applique donc les catégories aux

(1) Métaphysique, IV, 6.
(2) Physique, V. Métaphysique, XI, 12.

objets de la connaissance en tant qu'intelligibles, et, non pas seulement en tant que réels : car pour lui la raison d'être et la raison de connaître, *ratio essendi*, *ratio cognoscendi* se confondent, tandis que Kant les sépare. Il n'en est pas moins vrai que les catégories concernent les choses en tant qu'intelligibles, et par suite l'esprit en tant qu'intelligent, c'est-à-dire en tant que conforme à l'intelligible. Pour Kant au contraire elles ne concernent les choses en tant qu'intelligibles que par rapport à nous et non pas absolument, et par suite l'esprit en tant qu'intelligent qu'en lui-même, et sans rapport absolu avec la réalité. En second lieu, il est vrai qu'Aristote n'admet aucune idée absolument à priori, comme l'entend Kant, c'est-à-dire comme forme de la pensée, comme détermination essentielle de l'esprit, avant et sans qu'il pense rien. Mais cela suffit-il pour dire que les catégories d'Aristote sont des résultats à postériori, tandis que celles de Kant sont des vues à priori ? Si Aristote ne suppose point de déterminations de l'esprit antérieures à toute pensée, le νοῦς n'est-il pas pour lui la forme des formes. Or toutes les autres formes (εἴδη), aussi bien les catégories, que les espèces et les genres des choses réelles, ne viennent que de lui, ne dépendant que de lui, ne naissent que de lui quand il s'applique aux données de l'expérience. C'est donc par l'induction qu'on arrive aux catégories, comme par exemple à l'idée générale d'homme. Otez les sens et le νοῦς παθητικὸς, et jamais l'esprit n'acquerra l'idée d'essence ou de qualité, jamais il ne revêtira ces formes générales de la pensée. Mais il n'arrive à ces

abstractions qu'en vertu de sa nature propre, et ce n'est point parce que l'homme est doué de sensation et de mémoire qu'il forme ces universaux, mais parce qu'il est doué de raison. C'est donc l'esprit seul qui en s'appliquant à l'expérience lui imprime sa forme : c'est donc de lui, c'est de cette forme première qui lui est essentielle, parce qu'elle n'est que sa nature même, qu'émane ce que Kant appelle les formes de la pensée ; et elles n'en émanent qu'autant que nous expérimentons. Donc, après tout, les catégories ne sont pas plus des résultats uniquement à postériori que des intuitions à priori, si par intuitions à priori on entend des formes de la pensée antérieures à l'expérience. Voila la grande différence : dans Aristote le νοῦς seul est antérieur quant à sa nature et à sa force interne à toute sensation ; il est en acte, il est par conséquent actif, et en développant au contact de l'expérience l'énergie qui est en lui, il prend actuellement certaines déterminations qu'il n'avait pas auparavant, mais qui toutefois ne dépendent que de sa nature même en tant qu'intelligente. Dans Kant l'esprit a essentiellement certaines déterminations, certaines formes qu'il applique à l'expérience. Je ne recherche pas lequel de Kant ou d'Aristote est le plus près de la vérité ; mais qu'on prenne parti pour l'un ou pour l'autre, il me semble qu'ils ne diffèrent pas autant qu'on voudrait le dire, et que pour l'un comme pour l'autre les catégories sont des règles, des formes dominatrices de la pensée , des déterminations générales, esssentielles, nécessaires de la raison. Je n'insiste point sur la manière dont se produisent dans

l'esprit ces déterminations premières, ni sur le rôle de l'intellect agent et de l'intellect patient dans la formation des catégories, parce qu'après avoir dit quelques mots des axiômes, nous expliquerons en général la formation des principes communs, ce qu'il y a en eux d'inné, et ce qu'il y a d'acquis.

C'est dans ce qu'Aristote a dit des axiômes qu'on peut saisir le caractère essentiel de tout ce qui vient uniqnement de la raison, axiômes ou catégories. « Les axiômes, dit-il, embrassent sans exception tout ce qui est, et non pas tel ou tel genre d'êtres pris à part, à l'exclusion des autres. Toutes les sciences se servent des axiômes, parce qu'ils s'appliquent à l'être en tant qu'être, et que l'objet de toute science c'est l'être. Ils sont donc ce qu'il y a de plus général, ils sont les principes de toutes choses » (1). On peut déjà présumer les caractères des axiômes, mais Aristote s'explique catégoriquement sur ce point à propos du principe de contradiction : laissons-le donc parler. « Le principe certain par excellence est celui au sujet duquel toute erreur est impossible. En effet, le principe par excellence doit être le plus connu des principes (car toujours on se trompe sur ce qu'on ne connaît pas), et un principe qui n'ait rien d'hypothétique ; car le principe dont la possession est nécessaire pour comprendre quoique ce soit, n'est pas et ne saurait être une supposition. Enfin le principe qu'il faut connaître pour connaître quoique ce soit, il faut aussi le posséder nécessairement pour

(1) Métaphysique, liv. III, chap. 2.

aborder toute espèce d'étude » (1). Le principe d'identité est donc universel et nécessaire; mais il l'est d'une double manière. Il faut qu'il soit universel et nécessaire en soi, c'est-à-dire qu'il soit vrai indépendamment des lieux, des temps, et des esprits qui le conçoivent « il est, comme le dit expressément Aristote, ce qui est nécessaire par soi. » De plus, il faut qu'il soit nécessairement possédé, universellement possédé par toutes les vraies intelligences « Il est ce qui paraît être nécessaire. » Héraclite est d'un autre avis, dit Aristote, mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. Un homme qui n'aurait pas le principe de contradiction, ne pourrait dire la raison de rien, puisqu'il n'a aucune raison. Un tel homme, un homme privé de raison ressemble à une plante. » Le principe de contradiction, outre qu'il est nécessairement vrai, est donc tellement essentiel, et, nous pouvons le dire, tellement inné à la raison, qu'on ne peut avoir de raison si on ne le possède, et que dès lors on n'est plus un homme, mais selon l'expression méprisante d'Aristote, une plante (2). Que s'il est essentiel à la raison en tant que raison, parce que sans lui on ne pourrait rien expliquer ni même rien dire, comment ne se trouverait-il pas dans toute raison ?

On sait comment Leibniz répond à Locke qui nie que le principe « le même est le même » ou « ce qui est est » soit universel, c'est-à-dire dans toutes les

(1) Métaphysique. liv. III, chap. 3.
(2) Métaphysique, liv. III. chap. 4.

intelligences. « Dans le fond, dit-il, tout le monde connaît les principes et on se sert à tout moment du principe de contradiction, par exemple, sans le regarder distinctement. Il n'y a pas de barbare qui, dans une affaire qu'il trouve sérieuse, ne soit choqué de la conduite d'un menteur qui se contredit. Ainsi on emploie ces maximes sans les envisager expressément. Et c'est à peu près comme on a virtuellement dans l'esprit les propositions supprimées dans les enthymêmes qu'on laisse à l'écart non-seulement au-dehors (c'est-à-dire dans le langage), mais encore dans la pensée » (1). Aristote emploie un procédé semblable pour prouver que le principe de contradiction est vrai pour tout homme, qu'il est même nécessairement cru, nécessairement appliqué, quoiqu'on le nie du bout de lèvres. Chez tous ceux, dit-il, qui sont arrivés à croire que ce principe n'est pas universellement et nécessairement vrai, par un doute non scientifique, et qui ne repose que sur de vaines apparences, l'ignorance est facile à détruire. Il faut s'adresser à leur intelligence. Mais comment?» « Pour se débarrasser de toutes les arguties, il ne suffit pas de dire ou de penser que ce qui est est, qu'une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps et sous le même rapport « il faut désigner un objet à soi-même et aux autres » (2). Par exemple, je dirai à celui qui doute de ce principe : l'homme est un animal à deux pieds. En convenez-vous ? Si vous en

(1) Leibniz, nouv. essais. liv. I, chap. 1.
(2) Métaphysique, liv. III, chap. 4.

convenez, l'homme n'est pas ce qui n'est pas un animal à deux pieds. Il est probable que celui qui ne doute que superficiellement par ignorance ou par inattention conviendra de ces deux propositions s'il convient de la première. Mais pourquoi l'homme ne peut-il pas être à nos yeux ce qui n'est point un animal à deux pieds. C'est que notre raison est pourvue du principe de contradiction et que vous employez, que vous appliquez nécessairement ce principe nécessaire dans ces cas particuliers sans vous en apercevoir. Sinon vous pourriez, sans être déraisonnable, affirmer et nier en même temps la même chose. Quant à ceux qui ne se rendraient pas à cette argumentation si simple, il ne faut pas leur répondre et s'inquiéter d'eux : « Ils n'attachent aucun sens aux mots et ils ne peuvent ni se faire entendre des autres, ni s'entendre eux-mêmes : car en même temps ils disent une chose et ils ne la disent pas. Ils pensent et ils ne pensent pas. S'ils affirment ou s'ils nient, leur affirmation et leur négation se nient elles-mêmes » (1). Croire donc que l'homme est raisonnable et qu'il ne possède point le principe sans lequel il n'y a ni vraie négation ni vraie affirmation, sans lequel la pensée est radicalement impossible, c'est croire à la fois que l'homme est homme, et n'est pas homme, qu'il est raisonnable et n'est pas raisonnable. Ainsi donc le principe de contradiction est nécessaire, et parce qu'il faut nécessairement qu'il soit vrai, et parce qu'il faut que notre raison en tant que raison

(1) Métaphysique, liv. III, chap. 4.

le possède pour connaître quoi que ce soit. En second lieu il est universel et parce qu'il est toujours et partout vrai, « embrassant sans exception tout ce qui est et non pas tel genre d'être pris à part à l'exclusion des autres » (1); et parce qu'il se trouve dans toute raison. Aussi « connaissons-nous les principes de prime-abord, et tous les arts les emploient-ils comme choses bien connues » (2).

Mais peut-être n'est-ce là le caractère que du principe de contradiction, parce qu'aussi bien il semble n'être que la raison même qui, faite pour la vérité, doit nécessairement affirmer le vrai, nier le faux? Nullement, c'est là le caractère de tous les principes communs. Tous, en effet, selon Aristote, s'appliquent à l'être en tant qu'être, et par conséquent doivent être nécessaires et universels dans le premier sens que nous avons indiqué. Ils ne le sont pas moins dans l'autre sens. Car, par exemple, cet axiôme que si de deux quantités égales on retranche une quantité égale, les restes seront égaux « n'est « ni un postulat, ni une supposition. Il est une vé« rité, qui nécessairement doit être par soi, et qui « nécessairement nous paraît ce qu'elle est. Car la « démonstration n'a aucun rapport avec le discours « qui sort des lèvres, mais bien avec celui qui se fait « dans l'âme. Il est toujours possible de faire quel« que résistance au discours extérieur, mais il ne

(1) Métaphysique, liv. III, chap. 3.
(2) Métaphysique, liv. II, chap. 2.

« l'est pas toujours d'en faire au discours in-
« terne (1). »

Or, comment arrive-t-on à la connaissance des axiômes et en général de tous les principes communs? D'après les analyses précédents, les axiômes semblent inhérents à notre nature raisonnable : Ils paraissent innés réellement pour Aristote, quoique dans son langage il s'élève vivement contre l'innéité des idées. En effet, ils ne laissent pas, tout innés qu'ils soient réellement, d'être acquis. Nous avons vu comment Aristote conduit celui, qui nie posséder le principe de contradiction, à avouer qu'il le possède. Il veut qu'on lui montre qu'à chaque instant il l'applique dans certains cas particuliers, et cela par une nécessité naturelle de sa raison. Or, il est probable que pour Aristote l'esprit arrive aux principes et les reconnaît comme universels en procédant de même du particulier au général. L'esprit qui possède ce principe en lui-même et qui n'est raisonnable qu'autant qu'il le possède, l'applique sans cesse à l'expérience: il ne débute pas par dire « ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas, le même objet ne peut pas être les contraires à la fois dans le même temps et sous le même point de vue ;» mais percevant l'existence d'un objet, il affirme absolument et sans réserve qu'il existe, et son affirmation exclut la négation contraire. Puis quand il a ainsi appliqué ce principe, en réfléchissant aux diverses affirmations où il est comme incorporé, il le dégage des données

(1) Analyt. post. liv. I, chap. 10.

expérimentales, et alors le saisit et le contemple dans son universalité absolue. Et il faut bien qu'il en soit ainsi dans la théorie d'Aristote. Car, d'une part, nous avons établi, ce semble, avec une rigueur suffisante, que les principes sont inhérents à la raison, qu'il ne sont que la raison même, et que par conséquent ils ne viennent pas jusqu'à un certain point du dehors comme les genres des êtres sensibles ou les principes propres ; et d'un autre côté, c'est pour Aristote une doctrine inflexible, absolue, sans restriction ni réserve, que l'esprit ne connaît le général que dans le particulier, qu'à l'aide du particulier. Le premier point des théories psychologiques d'Aristote sur l'intelligence, c'est que les principes soit propres, soit communs, se font par induction (1). La raison est donc absolument le principe des principes dans la science.

Mais au-delà de ces principes propres et de ces principes communs, Aristote admet encore quelque chose : ce ne sont plus ni des catégories ni des axiômes, ce sont des existences. La raison paraît en contradiction plutôt qu'elle n'est vraiment avec ce qui se passe dans ce bas monde. Là les êtres changent sans cesse ; ils semblent être plutôt qu'ils ne sont en réalité les contraires ; ce qui est blanc devient noir ; tout se transforme et prend un aspect différent, une nature nouvelle : c'est ce qui fait que la raison semble en guerre ouverte avec elle-même et que tant d'hommes avec leur raison, nient le principe de contradiction,

(1) Analyt. post. liv. II, chap. 19.

dont le contraire pourtant est incompatible avec leur raison, et la renverse en la contredisant. « Consé-« quence réellement affligeante ! Si telles sont en « effet les opinions des hommes qui ont le mieux vu le « vérité, et si ces hommes sont ceux qui cherchent la » vérité avec ardeur et qui l'aiment ; si telles sont les « doctrines qu'ils professent sur la vérite, comment « aborder sans découragement les problèmes philo-« sophiques ? Chercher la vérité, ne serait-ce pas « vouloir atteindre des ombres qui s'envolent (1) ? » Mais c'est que ces hommes d'un esprit d'ailleurs puissant se laissaient emporter aux apparences et écoutaient plus les sens que la voix de la raison ; c'est que leurs sens toujours plongés dans ces choses mobiles et éphémères ne s'élevaient pas jusqu'aux êtres sensibles et éternels qui satisfont mieux l'esprit : car c'est pour eux que la raison est née, c'est à leur nature, si je puis le dire, qu'elle est analogue. « Il est absurde, dit Aristote, de porter un jugement sur la vérité d'après les objets sensibles que nous voyons changer sans cesse et ne persister jamais dans le même état : c'est dans les êtres qui restent toujours les mêmes et qui ne sont susceptibles d'aucun changement qu'il faut chercher à saisir la vérité : tels sont, par exemple, les corps célestes. Ils ne paraissent pas tantôt avec tel caractère, tantôt autrement. Ils sont toujours les mêmes ; ils ne subissent aucun changement (2). » Si ces êtres sont plus con-

(1) Métaphysique, liv. III, chap. 5.

(2) Métaphysique, XI, 6, IV, 5.

formes avec la raison, c'est qu'ils approchent plus de l'acte pur que ceux de cette terre : c'est qu'ils ne sont en puissance que pour une seule action ; c'est qu'éternels, ils sont par ce côté de véritables êtres dans lesquels le néant trouve à peine de place. C'est qu'enfin ils existent d'une existence sinon pleine, absolue, parfaite, du moins immuable. Mais ils sont encore sensibles, et la raison s'élance au-delà : ce qui fait que l'on peut jusqu'à un certain point mépriser les contradictions des données sensibles et que la raison, que tant de faits semblent démentir et ruiner, demeure invincible aux faits ; c'est qu'il y a une existence parfaite, absolue, immuable, un acte pur. « Nous réclamerons, dit Aristote, auprès de Protagras et de ses sectateurs, pour la conception de l'existence dans le monde d'une substance qui n'est susceptible ni de mouvement, ni de destruction, ni de naissance (1). » Voilà donc au-delà et au-dessus de ce monde un être qui ne tombe pas sous les sens et dont pourtant la notion se trouve dans l'esprit de l'homme. Les catégories, les axiômes, s'appliquaient encore aux choses changeantes, quoiqu'en eux-mêmes ils fussent immuables ; voilà un principe qui est saisi par la raison, et qui tout en étant le principe de toutes choses n'a rien à voir avec ce bas monde. Il est l'explication dernière et souveraine de ce qui devient, mais il ne se trouve mêlé d'aucune manière avec ce qui devient : il en est séparable et séparé pour notre raison comme en réalité. Or c'est là le principe

(1) Métaphysq., liv. III, chap. 5.

auquel la raison aspire (τὸ ζητούμενον), parce qu'il est l'intelligible par excellence. A lui seul la raison est absolument conforme ; c'est lui seul qui peut la rassurer contre toutes les fausses apparences et la raffermir inébranlablement en elle-même sur son vrai et éternel fondement ! Voilà le dernier terme de la théorie de la raison selon Aristote. Le Νοῦς conçoit les principes, et les principes propres qui ne sont que l'expérience généralisée et les principes communs, catégories ou axiômes, qui sont recueillis dans l'expérience quoiqu'ils n'en viennent pas, et le principe de l'être comme de l'intelligence, le principe des principes, l'acte des actes, la forme des formes, le souverain intelligible, le souverain désirable, la suprême intelligence et le suprême bonheur !

CHAPITRE IV.

Les principes propres, les principes communs, les idées des existences immobiles se rattachent à l'idée du nécessaire, qui est le fonds de la raison. Résumé.

Comment se fait-il que la raison ait pour objets des choses si diverses ? Quel rapport semble-t-il y avoir entre les espèces ou les genres et les axiômes ? entre les axiômes et l'être absolu ? C'est qu'à proprement parler la raison n'a pour objet que le nécessaire. Or, qu'est-ce, pour Aristote, que le nécessaire ? Voici ses propres paroles dans la Métaphysique : « Les démonstrations des vérités nécessaires sont néces-

saires, parce qu'il est impossible, si la démonstration est rigoureuse, que la conclusion soit autrement qu'elle n'est. Les causes de cette impossibilité sont les propositions premières qui composent le syllogisme, car elles ne peuvent être autres qu'elles ne sont... Parmi les choses nécessaires, les unes ont en dehors d'elles leur nécessité ; les autres, au contraire, l'ont en elles-mêmes, et c'est d'elles que les premières tirent leur nécessité. De sorte que la nécessité première, la nécessité proprement dite est la nécessité absolue, car il est impossible qu'elle ait plusieurs modes d'existence. Elle est donc la nécessité invariable : autrement, elle aurait plusieurs modes d'existence. Si donc, il y a des êtres éternels et immuables, rien ne peut leur faire violence ou contrarier leur nature (1). » Pesons bien ces paroles. S'il y a une nécessité absolue; elle réside dans les êtres éternels, et surtout dans l'Éternel par excellence, « le premier moteur ou le moteur immobile étant nécessaire, » et parce qu'il « est la condition du Bien, » (2) et parce qu'il « est absolument de telle manière, et qu'il n'est pas susceptible d'être autrement. » S'il y a quelque nécessité dans les autres genres d'êtres, elle vient de cette nécessité absolue. En tant que nécessaires par quelque côté, ils dépendent invinciblement du premier nécessaire. Quant aux axiômes, il est facile de voir d'où vient leur nécessité : c'est qu'ils s'appliquent à l'être en tant qu'être, et

(1) Métaphysique, liv. IV, chap. 5.
(2) Métaphysique, liv. XII, chap. 7.

que l'être en tant qu'être est nécessaire, soit directement lorsqu'on le considère en Dieu, soit indirectement, lorsqu'on le considère dans les choses sensibles. Qu'il y ait dans Aristote quelques textes contraires peut-être à ces conclusions, qu'il soit quelque peu flottant dans ses idées sur le nécessaire, que même les principaux dogmes de sa métaphysique compâtissent assez mal avec ces vues, peu nous importe pour le moment, car il s'agit seulement de savoir jusqu'où Aristote a pénétré dans la théorie de la raison. Or la raison semble être née pour le nécessaire et l'universel : tout en elle s'enchaîne et s'unit, en se ramenant à ce qui est nécessaire par excellence, à l'acte pur qui communique la vie et la nécessité à tout ce qui est. C'est donc en Dieu que tout s'unit, et il semble que de la même manière que sont suspendus à ce premier être le ciel et la terre, de même les notions universelles, soit genres, soit axiômes, dépendent de cette idée première.

Nous avons vu le rôle du νους παθητικὸς et du νοῦς ποιητικὸς dans la formation des principes propres. Jouent-ils le même rôle dans l'acquisition des principes communs et de l'idée du nécessaire ? Si jusqu'à un certain point la matière des catégories peut paraître se trouver dans la sensation, quoiqu'elle n'y soit pas, il n'en est pas de même des axiômes. Ces principes, il est vrai, sont recueillis dans des propositions mixtes et bâtardes, composées à la fois et d'une idée sensible et d'une idée rationnelle ; et c'est pourquoi l'on peut dire avec raison qu'ils se forment par induction ; mais l'idée rationnelle n'est tirée ni quant

à sa forme ni quant à sa matière de la sensation, elle vient tout entière de la Raison. C'est en effet la raison qui s'applique et s'exprime, pour ainsi dire, elle-même dans ces jugements concrets et particuliers; c'est elle qui, par conséquent, forme une partie du jugement; et cette partie du jugement, abstraction faite de toute donnée sensible, est élevée par l'induction à l'universel, et se transforme en principe. La raison passive paraît donc encore ici nécessaire dans le développement de l'intelligence. Si les axiômes n'étaient pas comme en puissance dans certains jugements particuliers où ils sont impliqués, ils ne deviendraient jamais ce qu'ils sont dans leur abstraction et leur généralité sans bornes, au moins avec la constitution actuelle de l'homme; mais ces jugements, qui sont conservés dans le νοῦς παθητικὸς, ne sont pas, à les considérer dans leur tout, la matière à laquelle s'applique la forme rationnelle ou la généralité qui sort du νοῦς ποιητικὸς. Ils ne sont que la condition du mouvement et de l'action de la raison active. De même l'idée de l'acte pur ne paraît pas, dans le système d'Aristote, être contenue absolument dans les idées particulières des êtres qui sont à la fois en puissance et en acte. Mais il semble, s'il est vrai qu'on ne va au général qu'en passant par le particulier, au νοῦς en acte que par le νοῦς en puissance, que la notion des êtres, qui sont ensemble puissance et acte, soit la condition nécessaire de la notion claire, distincte, expresse de l'être qui n'est qu'un acte pur. Ces idées ne sont pas formellement exprimées par Aristote, mais elles résultent de ses différents dogmes sur la connaissance.

CHAPITRE V.

Connaissance du Νοῦς par lui-même ; à cette connaissance se rattache l'idée du temps qui sert à connaître le Mouvement, la figure, la grandeur.

Mais l'esprit en connaissant toutes ces choses se connaît lui-même : car il est intelligible et en quelque sorte tous les intelligibles ; il se connaît donc en connaissant les intelligibles, et il devient par là la pensée de la pensée par elle-même. Car si l'esprit est tout intelligible, connaître les intelligibles qu'est-ce autre chose que se connaître soi-même, et se connaître soi-même qu'est-ce autre chose que connaître les intelligibles? L'intellect, dit Aristote, en tant qu'il connaît vraiment en acte est les choses elles-mêmes, et la science contemplative est la même chose que ce qui tombe sous la science (1). Si l'âme en tant qu'intelligente n'était pas en acte par quelque côté, elle ne penserait rien. Si elle n'était pas par quelque côté en puissance, elle serait la pure pensée de la pensée par la pensée; c'est-à-dire l'acte pur, mais elle n'est ni l'un ni l'autre : elle est à la fois en acte et en puissance. En tant qu'elle est en acte, elle peut connaître tous les intelligibles. En tant qu'elle est en puissance, elle ne peut se connaître absolument elle-même. Il semble donc qu'elle ne se connaisse elle-même et ne devienne la pensée de la pensée qu'à mesure qu'elle connaît les intelligibles.

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 7.

Νοῦς παθητικὸς ; elle ne se connaît pas ; νοῦς ποιητικὸς, elle se connaît graduellement en connaissant les intelligibles qui ne sont qu'elle-même. Le Νοῦς en l'homme paraît bien différent de ce qu'il est en Dieu ; car en Dieu il se comprend lui-même tout entier et d'une seule vue immédiate, mais il ne pense que lui-même, tant sa simplicité est absolue ! Dans l'homme il ne se pense qu'autant qu'il pense autre chose, et il ne se possède jamais pleinement, absolument, immédiatement. Il est simple, il est vrai; mais non pas de cette simplicité de l'intelligence divine, qui en tant qu'acte pur, ou que l'acte même, exclut tout devenir, toute puissance.

A cette contemplation de l'intelligence par elle-même, Aristote rattache plusieurs idées et entre autres celle du temps. « Car lorsqu'il n'arrive aucun changement dans notre pensée, ou du moins que nous ne remarquons pas ce changement, il n'y a pas de temps pour nous, pas plus qu'il n'y en eut pour ces héros de la fable qui ne se réveillèrent qu'après plusieurs années. Au contraire, si nous sommes dans les ténèbres et qu'il n'y ait aucune affection dans notre corps, mais qu'il y ait mouvement dans l'esprit, alors il nous semble qu'il y a temps. Car nous sentons et connaissons du même coup le mouvement et le temps. Puis donc qu'il n'y a pas de temps pour nous, quand nous n'apercevons aucun changement dans l'âme, mais qu'elle demeure dans un état un et indivisible, et que d'un autre côté nous saisissons le temps avec les modifications de l'esprit, il est évident qu'il n'y a pas de

temps sans mouvement et qu'il n'y en a point pour nous sans un changement qui survient dans l'âme (1). » La notion que nous avons du temps se rattache donc à la contemplation de l'intelligence par elle-même, l'intelligence se nombrant elle-même pour ainsi dire, en comptant ses diverses affections. Il faut en dire autant de la notion de mouvement, de grandeur, d'espace.

CHAPITRE VI.

Double loi de la raison; rapports et différences des deux lois de la raison. Elles se complétent mutuellement.

Ici se termine le rôle de la raison, selon Aristote, dans la connaissance humaine. Mais à quelles conditions la raison agit-elle? comment et selon quelles lois l'âme s'élève-t-elle du particulier à l'universel, du contingent au nécessaire? L'intelligence est assujettie à deux lois dans ce mouvement. D'abord, elle ne pense rien (νοεῖ) qu'à l'aide d'une image: 2° elle va du contraire au contraire, parce qu'ils sont corrélatifs. Expliquons ces deux lois qui jetteront de nouvelles lumières sur le rôle de la raison dans l'acquisition des idées.

1° Il n'y a pas d'intellection sans image. Voilà ce qu'Aristote répète à plusieurs reprises dans le περὶ ψυχῆς sans plus ample développement (2). Mais il

(1) Physique, liv. IV, chap. 11.

(2) Traité de l'âme, liv. III, chap. 6 et 7.

s'explique dans le Traité de la Mémoire et de la Réminiscence : « Il arrive, dit-il, à celui qui pense lorsqu'il pense, ce qui nous arrive quand nous traçons une figure. Car quoique nous n'ayons besoin d'aucune grandeur déterminée, nous décrivons cependant un triangle, par exemple, d'une quantité définie. De la même manière, celui qui pense à quelque chose, abstraction faite de sa quantité, se propose et se met devant les yeux la quantité de cet objet, mais il ne l'entend pas en tant que susceptible de quantité. Que si de sa nature la quantité est infinie et indéterminée, il se la représente cependant comme finie et déterminée; mais il ne l'entend qu'en tant que quantité(1). Aristote établit une différence entre ce qui tombe naturellement sous l'imagination et ce qui n'est pensé qu'avec une image, car tout ce qui tombe sous l'imagination est de sa nature même du ressort de la mémoire; mais ce n'est qu'accidentellement que la mémoire a pour objet ce qui ne peut se penser sans l'imagination (2). Quelle est la portée de cette distinction? C'est ce qu'il est difficile de décider. Aristote ne s'explique pas et il ne fait que reproduire cette distinction dans le Traité de l'Ame, sous forme de problême : « en quoi les premières conceptions de l'âme sont-elles éloignées d'être des images? Certes mêmes les autres ne sont pas des images, mais ne peuvent avoir lieu sans images (3). »

(1) De la mémoire, chap. 1.

(2) *Idem.*

(3) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 8.

Sans discuter ces différents textes en eux-mêmes, tâchons de nous rendre compte de ce qu'Aristote veut dire par ce mot: « Il n'y a pas d'intellection sans image: » Aussi bien c'est peut être le plus sûr moyen de les éclaircir. Aristote, quand il dit qu'il n'y a pas de pensée sans image, entend-il que les idées abstraites et générales (c'est-à-dire les νοήματα) ne sont rien, comme le prétend Diderot, mais qu'il n'y a dans notre esprit que des images et dans notre mémoire que des mots qui les expriment, ou bien « le penser n'est-il que l'imagination? » Evidemment non. Car, s'il en était ainsi, comment se ferait-il, par exemple, que les grandeurs et les lignes mathémathiques fussent si différentes des grandeurs et des lignes qui tombent sous nos sens et se représentent à notre imagination? « Il n'est pas vrai de dire que la géodésie est une science des grandeurs sensibles et périssables; car, dans ce cas, elle périrait quand ces grandeurs périraient. L'astronomie, elle-même, cette science du ciel qui tombe sous nos sens n'est pas, à proprement parler, une science des grandeurs sensibles; ni les lignes sensibles ne sont les lignes du géomètre, car les sens ne nous donnent aucune ligne droite, aucune courbe qui satisfasse à la définition; le cercle ne rencontre pas la tangente en un seul point, mais en plusieurs, comme le remarquait Protagoras dans ses attaques contre les géomètres; ni les mouvements réels, les révolutions du ciel ne concordent complètement avec les révolutions et les

mouvements que donnent les calculs astronomiques (1). »

Je le répète, comment cela se pourrait-il si notre intelligence était impuissante par elle-même, si les idées abstraites et universelles n'étaient que de vains sons ou des images provenant des perceptions sensibles? D'un autre côté sans une universalité réelle dans les idées, il n'y a point de démonstration. Car ce n'est point sur la figure telle ou telle, qui est sous nos yeux ou sur celle que nous peint notre imagination, que nous démontrons à proprement parler. S'il en était ainsi, toutes les demonstrations seraient particulières comme les objets sur lesquels elles roulent. « Or il ne faut pas faire, dit Aristote, comme ceux qui disent : Sais-tu que tout nombre binaire est pair ou ne le sais-tu pas? Si vous leur répondez que vous le savez, ils produisent un binaire auquel vous ne pensiez pas actuellement : vous ne pensiez donc pas qu'il était pair. Mais, ajoute Aristote, on sait ce dont on a la démonstration. Or la démonstration ne roule pas sur tous les binaires ou tous les triangles que nous connaissons, mais sur tout binaire, sur tout triangle, qu'il soit présent ou non à notre pensée (2).» Si donc la démonstration est universelle, c'est que nous avons effectivement dans la pensée des universaux, tandis qu'un objet, dans la nature duquel est impliqué l'universel, est sous nos yeux ou devant notre imagination. L'image donc peut être nécessaire

(1) Métaphysique, liv. II, chap. 2.
(2) Analyt. Post., liv. I, chap. 1.

pour penser, mais ce n'est pas réellement l'image que l'on pense. Ainsi lorsque, pensant à la quantité qui de sa nature est indéterminée, je la détermine par une image qui de sa nature est toujours telle ou telle, ce n'est pas proprement l'image qui est l'objet de ma pensée, mais la quantité indéterminée en tant qu'indéterminée que nulle image ne saurait représenter (1). Il ne peut pas y avoir de doute sur la pensée d'Aristote.

Ainsi, l'image est nécessaire, 1° pour acquérir les intelligibles; 2° pour y penser.

Cela est clair pour l'acquisition des idées expérimentales universelles, car c'est dans les images ou les formes sensibles que l'esprit saisit les formes intelligibles. Qu'est-ce que le genre homme? sinon tout ce que les sens nous disent de l'homme, et non pas de tel homme, tout ce que l'imagination nous en représente, plus l'universalité que l'esprit ajoute par une force, qui lui est propre, à ce que l'expérience lui donne comme particulier, à ce que l'imagination représente comme tel ou tel. Mais pour les axiômes et pour l'idée du nécessaire, de l'immuable, tout nous vient de la raison même, seulement l'expérience et par suite l'imagination est indispensable pour susciter ces pensées dans notre esprit. Nous recueillons les axiômes dans les jugements particuliers où ils sont impliqués, en dégageant le rationnel du sensible. Ces jugements particuliers nous sont rappelés par la mémoire et, comme ils portent sur tel ou tel objet, ce souvenir ne

(1) De la mémoire, chap. 1.

va point sans l'imagination. Il en est de même du nécessaire jusqu'à un certain point. Les sensations, en offrant à notre esprit le relatif pour lequel il n'est point fait, le portent à l'idée du nécessaire qui est virtuellement en lui. Elles y font luire clairement et distinctement ce qui y était obscurément enseveli. Donc elles sont les conditions nécessaires de ce mouvement de l'esprit. C'est encore par l'aide des images que le νοῦς conçoit ce qui, par sa nature, ne tombe point sous les prises de l'imagination. Donc les conceptions premières de l'âme ne sont point, ne peuvent pas être des images; les νοῆματα purs ne sont point contenues dans les φαντάσματα; mais ils ne peuvent se présenter à l'esprit sans les φαντάσματα. Donc les autres conceptions ne sont pas davantage des imaginations, mais elles ne peuvent avoir lieu sans les images où nous les recueillons.

2° Or, dans le rappel de ces idées les mêmes faits se reproduisent : L'image est toujours là pour soutenir l'esprit, et en quelque sorte pour le maintenir dans les pensées qui naissent à l'occasion des formes sensibles. C'est ce qui ne peut être douteux dans la théorie d'Aristote.

On ne conçoit donc, on ne pense donc que sous les conditions de l'espace et du temps, ce qui de soi n'est ni dans l'espace ni dans le temps. Aristote ajoute dans le Traité περί μνήμης καί αναμνήσεως que quant à la raison pourquoi il en est ainsi, il le dira ailleurs (1). Mais il ne s'est point expliqué là dessus au moins dans les

(1) De la mémoire, chap. 1.

Traités que nous possédons, et l'on voit par un mot du *Traité de l'âme*, que c'était pour lui une question grave et sérieuse ; se peut-il faire ou non, dit-il, que la raison non séparée de la grandeur conçoive quelqu'une des choses qui sont séparées de la grandeur (1) ? C'est ce qu'il faudra considérer dans la suite ! » Et dans la suite on ne trouve aucune lumière sur ce point obscur. Mais si Aristote ne s'explique point sur la raison de cette loi de l'intelligence humaine, il n'en pose pas moins en principe que nous ne pensons rien sans image, et que comme les hibous qui ne voient que dans la nuit, notre raison éblouie ne saisit la lumière qu'à travers les ombres de l'imagination.

IIe Loi. — La science est à la fois la science des contraires. C'est ce qu'Aristote répète à chaque pas. Mais il ajoute dans le περὶ ψυχῆς que « le contraire est en quelque sorte connu par son contraire, le mal par le bien (2), » la puissance par l'acte, le non être par l'être ; est-ce donc que le mal est dans le bien, et le non être dans l'être ? Nullement : mais c'est qu'ils sont la privation du bien et de l'être, et que la privation ne se conçoit que par la possession même. Est-ce donc que la puissance est l'acte ou réciproquement ? Nullement, mais c'est que le possible n'est possible, et par suite intelligible, que par l'actuel. Une fois donc que l'esprit de l'homme, placé par son imperfection entre le bien et le mal, l'acte et la puis-

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 7.
(2) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 6.

sance, l'être et le néant, est en possession de l'un des deux termes, il acquiert l'autre par cela même, parce qu'ils sont contraires et corrélatifs l'un à l'autre. Aussi, ne comprend-on la pluralité que par l'unité et n'a-t-on une idée claire, distincte, explicite de l'unité que par son opposition avec la pluralité (1). En signalant ce mouvement de l'esprit, Aristote entrevoyait certes, s'il ne la voyait pas parfaitement, la loi souveraine de l'esprit, laquelle du relatif nous fait immédiatement passer au nécessaire, du contingent à l'absolu, du passager à l'immuable, et pour parler son langage, de la puissance à l'acte. Et d'un autre côté il avait raison de dire que le mal, le non être, la puissance ne sont intelligibles que par le bien, l'être, l'acte, quoique cela semble en contradiction avec ce que nous venons de dire. Car, sans l'idée explicite ou implicite du bien, de l'être et de l'acte, les trois idées qui sont corrélatives à celles-là, ne peuvent être conçues, puisqu'elles ne sont que la vue de la privation de l'acte, de l'être, du bien. Je ne crois rien prêter à Aristote en lui attribuant cette doctrine. S'il jette en passant dans le *Traité de l'âme,* ces mots « que le contraire se connaît par le contraire; » s'il ne s'explique pas davantage, on peut voir ce qu'il a voulu dire par là dans certains passages de la métaphysique sur la science première. « Une seule science, dit-il, s'occupe des opposés, et la pluralité est l'opposé de l'unité : une seule et même science traitera de la privation et de la négation ; car

(2) Métaphysique, liv. IX, chap. 3.

dans ces deux cas, c'est traiter de l'unité, puisque c'est d'elle qu'il y a privation et négation... D'ailleurs la pluralité est opposée à l'unité. La philosophie s'occupera donc de ce qui est opposé aux choses dont nous avons parlé, à savoir de la différence, de la dissimilitude, de l'inégalité et des autres modes de ce genre, considérés en eux-mêmes ou par rapport à l'unité et à la pluralité. » La science de l'unité en tant qu'unité, de l'être en tant qu'être, est donc aussi la science de la pluralité et du non être. Car dans les contraires il y a deux séries opposées dont l'une est la privation de l'autre : or, la privation ne se comprend que par ce dont elle est la privation (1). D'un autre côté, tous les contraires peuvent se ramener à l'être et au non être, à l'unité et à la pluralité. L'esprit va sans cesse de l'un à l'autre, et comme nous avons vu que les sens saisissent d'abord ce qui est passager, ce qui semble s'écouler sans fin, devenir toujours et n'être jamais, l'esprit va donc du sensible à l'intelligible du non être à l'être, de la puissance à l'acte, de la multitude à l'unité, quoiqu'encore une fois l'accidentel, le non être, la puissance, la pluralité ne soient compris en tant qu'ils sont ce qu'ils sont que par l'essentiel, l'être, l'acte, l'unité. Aristote affirme à plusieurs reprises cette réduction de tous les contraires à deux. « Toutes les acceptions de l'être peuvent se ramener à une seule acception commune : toutes les contrariétés aux premières différences, aux contrariétés de l'être. Or, peu importe

(1) Métaphysique, liv. III, chap. 2.

qu'on ramène les divers modes de l'être à l'être ou à l'unité : l'unité est sous un point de vue l'être, et l'être l'unité (1). » On n'était donc pas si malvenu, que semble le dire M. Hamilton, à voir dans Aristote la réduction des contraires à l'infini et au fini ; car, qu'est-ce que la puissance, si non le fini tel que nous l'entendons ? qu'est-ce que l'acte, si non l'infini ?

Pour bien entendre la portée de ces deux lois que nous venons d'exposer, à savoir : 1° que l'homme ne pense rien sans image ; 2° Que l'on connaît le contraire par le contraire, comparons-les ensemble et voyons en quoi elles se rapprochent, en quoi elles se séparent. Par un côté la première de ces lois rentre dans la seconde, par un autre elle s'en distingue profondément. En effet, l'on ne connaît avec précision et d'une manière distincte l'intelligible que par le sensible, l'universel que par le particulier, le nécessaire que par le relatif, l'immobile que par le mobile, l'un que par le multiple. « L'unité, dit Aristote, ne s'exprime et ne se définit que par son contraire, l'indivisible au moyen du divisible, parce que la pluralité tombe plutôt sous les sens que l'unité, le divisible

(1) Métaphysique, XI, 3.

(2) M. Hamilton pour prouver sa thèse cite quelques textes d'Aristote, où il est dit que l'infini ne peut se connaître ἄγνωστον γὰρ ἄπειρον. Mais dans Aristote comme dans Platon, l'infini ou l'ἄπειρον n'est que ce que nous appelons indéfini. Aussi le particulier est-il plus infini que l'universel parce que dans le particulier il y a matière et puissance. L'ἄπειρον est le contraire de ce que nous nommons infini. L'infini ou le parfait, tel que l'entendent les modernes, c'est l'acte, ἐντελεχεία.

que l'indivisible, de sorte que sous le rapport de la connaissance sensible, la pluralité est antérieure à l'indivisible (1). » La seconde loi de la raison, telle que l'exprime Aristote, serait donc, si elle se bornait à cela, la même chose que la première. Elle n'exprimerait que la nécessité d'aller du sensible à l'intelligible, de connaître l'un avant l'autre; mais lorsqu'Aristote nous dit que l'on ne peut connaître la privation que par ce dont elle est la privation, il exprime une nécessité nouvelle de la pensée : ici ce n'est plus l'intelligible qui a besoin du sensible pour être conçu, c'est au contraire le sensible qui ne peut pas s'expliquer et se comprendre distinctement que par l'intelligible, que l'intelligible soit d'ailleurs conçu lui-même distinctement ou non. C'est qu'en effet la priorité dans la connaissance peut se prendre de deux manières. L'unité, par exemple, n'est intelligible par rapport à nous que par la pluralité et qu'après la pluralité. Au contraire, naturellement et rationnellement, l'unité est intelligible avant la pluralité qui ne peut bien se concevoir que par elle. Le sensible sous le rapport de la connaissance est pour nous antérieur à l'intelligible; naturellement et logiquement l'intelligible est antérieur au sensible (2) dont il est la raison. Aristote dit encore que la science en acte est postérieure quant au temps à la science en puissance, mais accidentellement et par rapport

(1) Métaphysique. liv. IX, chap. 3.

(2) Seconds analytiques, I, 2. Physique, VIII, 7.... Ὥστε τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει πρότερον εἶναι.

à nous, non pas en soi et absolument (1), et ailleurs que « la contemplation de l'universel est rationnellement antérieure à la contemplation du particulier. »

Que si donc nous ne considérons la connaissance que par rapport à nous, le sensible est ce qu'il y a de plus clair et de premier (2). Et nous ne pouvons concevoir l'intelligible que dans le sensible et par le sensible : Οὐδὲ νοεῖ ἄνευ φαντάσματος. Si au contraire nous la considérons en elle-même selon la raison et la nature, le contraire ne se connaît que par le contraire, la privation que par ce dont elle est la privation, ou bien le sensible ne se conçoit clairement, ne s'explique et ne se comprend que par l'intelligible. D'un côté donc nous ne pouvons aller à ce qui est en soi plus intelligible qu'en partant de ce qui est pour nous plus clair et primitif. « La nature elle-même nous a enseigné cette méthode d'aller de ce qui est naturellement moins clair mais mieux connu de nous à ce qui est en soi plus évident et plus intelligible (3). D'un autre côté ces premières notions ne peuvent s'élever

(1) Περὶ ψυχῆς, liv. III, chap. 8.

(2) Physique, liv. III, chap. 1.

(3) Seconds Analytiques, liv. I, chap. 2. Πρότερα δ'ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς, οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καί γνωριμώτερα τὰ πῤῥώτερον · ἐστί δὲ ποῤῥωτάτω μὲν τὰ καθ' ὅλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.

(4) Physique, liv. I. chap. 1. Métaphysique, liv. VII, chap. 4. Ethique à Nicomaque, I, 2.

à l'état de véritables connaissances ou de νοήσεις qu'à l'aide de ce qui est rationnellement et naturellement plus intelligible. Car comment concevoir, par exemple, la pluralité que par l'unité? On peut bien percevoir par les sens un objet multiple, et ainsi connaître confusément la pluralité; mais pour la connaître clairement et distinctement, il faut la ramener à l'unité qui est la mesure de toute quantité. Car « ce qui fait connaître la quantité est la mesure de la quantité, et la quantité en tant que quantité se connaît ou par l'unité ou par le nombre, et tout nombre est connue an moyen de l'unité (1). » Or, de même que « l'unité est le principe du nombre », la conception de l'unité est le principe de la conception de tout nombre ou de toute pluralité. Ainsi les deux lois de la raison, telles que nous les voyons dans Aristote, ne se contredisent, point si ce n'est en apparence; au contraire elles se complètent mutuellement en réalité. Supprimez le φάντασμα qui n'est que la continuation de l'αἴσθημα et toute pensée est impossible. Supprimez les intelligibles, tels que l'être, l'unité, le temps, etc., qui sont comme enveloppés dans l'énergie interne du Νοῦς, et les représentations sensibles ne peuvent s'élever jusqu'à l'intelligibilité : La pensée n'est pas moins impossible que dans la première hypothèse. Le Νοῦς, il est vrai, aurait bien d'où partir, s'il existait encore. Mais il n'est plus, n'étant rien de déterminé en lui-même. Aristote, pour expliquer l'état de l'âme avant tout développement, se sert d'une

(1) Métaphysique, liv. x, chap. 1.

comparaison qui s'applique très-bien au Νοῦς, tel qu'il l'entend. L'âme est primitivement plongée dans une sorte de sommeil (1); car le sommeil précède la veille sous le rapport de la production, mais c'est un sommeil qui a son réveil (2). Si l'intelligence est endormie d'abord comme l'âme, il faut une raison, une cause pour qu'elle se réveille et qu'elle contemple: cette raison, cette cause, c'est le φάντασμα qui est intelligible par quelque côté. Mais de même que la veille ressemble à la contemplation, le sommeil ressemble à la science, c'est-à-dire à l'état d'un homme qui sait mais qui ne contemple pas actuellement (3). Or, il doit y avoir déjà quelque acte dans cette inaction apparente, quelque commencement de réveil dans ce sommeil, comme il y a un commencement de contemplation dans ce savoir, puisqu'il est une habitude et que toute habitude tend à la reproduction de l'acte qui l'a engendrée. C'est précisément pour cela que le Νοῦς est capable de sortir de son inertie, de son sommeil à l'occasion des φαντάσματα. Sinon, il ne dormirait pas, car tout sommeil suppose le réveil, l'homme ne vivrait alors que de la vie de la plante, ou tout au plus de celle de l'animal (4). Ainsi cette loi « que l'on ne pense rien sans image » exprime la condition sans laquelle l'âme n'arriverait pas à cette sorte de veille qui est la pensée. Et cette autre loi

(1) De l'Ame, liv. II, chap. 1.
(2) De la génération des animaux, liv. V, chap. 1.
(3) De l'Ame, II, chap. 1.
(4) Physique, VIII, 2.
(5) Génération des animaux, V, chap. 1.

« que la privation ne se conçoit que par ce dont elle est la privation, le mal par le bien, le non être par l'Etre, la multitude par l'unité exprime l'activité essentielle du Νοῦς avant toute sensation, activité sans laquelle un être tel que l'homme ne saurait jamais, avec ses sens, être capable de penser. Cette activité ne se développe pas sans que certaines conditions soient remplies; mais à quoi serviraient ces conditions si l'activité manquait? Tel est le rapport intime et profond des deux lois qu'Aristote a signalées dans la raison de l'homme; elles sont aussi nécessaires l'une à l'autre que le Νοῦς παθητικὸς l'est au Νοῦς ποιητικὸς et réciproquement. Et comme on le voit, ces deux lois se ramènent à cette loi plus générale, à savoir que « le contraire se connaît par le contraire. »

CHAPITRE VII.

Nature de l'intellect patient; de l'intellect agent; de l'induction.

Nous avons recueilli dans Aristote tous les faits qui nous ont paru se rapporter à la théorie de la raison, en essayant de les expliquer par l'hypothèse de l'intellect agent et de l'intellect patient. Nous avons vu comment s'engendrent tant les principes communs, catégories ou axiômes, que les principes propres, espèces et genres; nous avons déterminé le rôle de la raison soit active, soit passive dans la formation de ces idées et de ces principes; nous avons montré quelle sympathie, pour ainsi dire, existe entre

l'immuable et la raison, puisque ce qui la raffermit en quelque sorte sur sa base ébranlée par le scepticisme, c'est la considération et des principes éternels qui sont encore en puissance par un certain côté, puisqu'ils se meuvent; et de Dieu, qui est tout acte et ne se meut point tout en donnant le mouvement à l'univers. Nous savons de plus que l'intellect patient est dans l'âme comme la matière, puisqu'il devient tous les intelligibles en puissance, tandis que l'intellect agent est comme la forme et la cause efficiente (1), puisqu'il fait et crée tous les intelligibles en acte. Il faut ajouter que si l'intellect patient est la matière et la puissance, pendant que l'intellect agent est la forme et l'acte, l'intellect agent doit être la fin et la perfection de l'intellect patient, car la forme et l'acte sont à la fois la fin et l'accomplissement de la puissance, comme ils en sont la raison première (2). Mais en expliquant la fonction de l'intellect agent et de l'intellect patient ainsi que les rapports qui les unissent, nous n'avons pas expressément déterminé leur nature. C'est ce qu'il nous faut faire maintenant et ce que nous pouvons faire avec plus de sûreté et de lumière que tout d'abord. Car nous avons parcouru et analysé tous les phénomènes de la raison, tels que nous les avons trouvés dans Aristote. Or « de même que la connaissance de l'essence est de la plus haute importance pour connaître les causes de ce qui arrive à l'être, et que par

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 5. Τὸ αἴτιον.

(2) Traité de l'Ame, liv. II, chap. 1.

exemple il est très-utile de savoir ce que c'est que le droit ou le courbe, la ligne ou la surface, pour connaître à combien de droits sont égaux les trois angles d'un triangle, parce que l'essence est le principe de la démonstration, de même la connaissance des accidents (ou phénomènes) sert beaucoup à connaître le principe, et dès que nous savons tous les accidents ou la plupart, nous sommes en mesure de bien parler de l'essence (1). » La difficulté n'est pas de dire ce qu'est et doit être pour Aristote la Raison prise en soi. Car des faits, que nous avons analysés, il résulte qu'elle est comme l'appelle souvent Aristote la faculté de l'universel (2), et par suite la faculté du nécessaire, l'universel ne s'cxpliquant que par le nécessaire avec lequel il se confond par un certain endroit. En nommant la raison la faculté du nécessaire, nous croyons ne rien prêter à Aristote, quoique ce nom ne se trouve pas formellement dans ses écrits : car on peut voir et dans ses Morales et dans ses Analytiques comment la science dont le νοῦς est le principe, n'a et ne peut avoir pour objet que le nécessaire (3). S'il en est ainsi, il faut bien qu'elle soit aussi la faculté qui, pour me servir d'une expression de Bossuet, nous rend capables de Dieu, ce premier principe «en vue duquel agissent toute nature et toute intelligence» (4), puisque Dieu est la né-

(1) Traité de l'Ame, liv. I, chap. 1.

(2) Morale à Nicomaque, liv. VI, chap. 3.

(3) Seconds Analytiques, liv. I, chap. 4 et 6. Ethique à Nicomaque, liv. VI, chap. 3.

(4) Métaphysique, liv. I, chap. 7.

cessité même ou le premier nécessaire. Si donc il ne s'agissait que de définir la raison en elle-même, nous la définirions par son acte essentiel, par celui qui explique tous les autres, et nous n'aurions pour cela qu'à tirer la conséquence immédiate des théories que nous avons exposées. Mais, je le répète, là n'est point la difficulté; elle est toute à déterminer la nature précise de l'intellect patient et de l'intellect agent, surtout du premier.

Qu'est-ce d'abord que l'intellect patient? Est-ce une faculté réelle? Se distingue-t-il effectivement et non point logiquement des autres facultés telles que les sens, la mémoire, l'imagination, l'intellect agent? Au premier abord on croirait qu'il est une faculté effective qui a dans l'âme son existence propre et sa fonction particulière, tant Aristote prend de soin à le séparer de tout le reste. Mais si nous avons bien déterminé ce que c'est que l'intelligible en puissance, s'il n'est pas autre chose que le φάντασμα, puisque les formes intelligibles sont virtuellement contenues dans les formes sensibles ou imaginations, la faculté qui représente à l'esprit les φαντάσματα doit être la même que celle qui est le lieu des formes ou toutes choses en puissance, l'imagination que l'intellect patient. C'est ce qu'avait déjà conclu le commentateur arabe Algazel, qui est combattu sur ce point par St.-Thomas. En effet Aristote s'efforce de distinguer le Νοῦς παθητικὸς de l'imagination. L'imagination appartient à beaucoup de bêtes; la raison n'appartient parmi les animaux qu'à l'homme (1). L'i-

(1) De la Mémoire, chap. 1. De l'Ame, III, 3.

magination est inséparable des sens et la raison en est séparable et indépendante (1). Et qu'on ne croie pas que c'est seulement la raison active qui pour Aristote soit distincte des sens. Car lorsqu'il établit cette différence entre les sens et la raison, c'est aussi bien de la raison passive qu'il s'agit que de la raison active, puisque c'est de cette raison qui est tout intelligible en puissance et non en acte (2). Enfin l'imagination est impossible sans le corps parce qu'elle n'est que la continuation de la sensation et que la sensation ne va point sans les organes, tandis que la raison qui est absolument simple et sans mélange n'a besoin pour agir d'aucun instrument corporel (3). St.-Thomas certes à raison contre Algazel, à ne consulter que les textes ; mais à consulter la logique Algazel a raison contre St.-Thomas et les textes. Puisque c'est dans les images que la raison saisit l'intelligible, l'intelligible en puissance ne peut-être qu'une image qui de son côte n'est qu'une sensation persistante. S'il était quelque chose de plus, c'est qu'il ne serait pas en puissance mais en acte et l'intellect patient s'identifierait avec l'intellect agent. Et en effet, Aristote paraît les confondre quelquefois (4). C'est ce qui nous porte à affirmer que l'intellect patient est ou plutôt doit être pour Aristote la mémoire et l'imagination. Nous n'entendons pas dire toutefois que la raison passive ne soit qu'un « mou-

(1) De l'Ame, liv. III, chap. 3 et 4.
(2) De l'Ame, III, 4.
(3) De l'Ame, III, 3 et 4.
(4) De l'Ame, III, 4.

vement corporel» (1) comme l'est l'imagination selon Aristote. Il faut bien distinguer l'acte de l'esprit, par lequel nous nous répresentons l'image d'un objet, du mouvement sans lequel n'aurait peut être pas lieu ce phénomène intellectuel. Nous ne parlons que de l'imagination comme faculté de l'esprit. Dans ce sens le Νοῦς παθητικὸς ne serait que l'imagination ou que l'âme capable de devenir toutes choses en se représentant d'une manière immatérielle les objets dont elle a reçu les idées ou images par la sensation. Mais cela suffit-il pour expliquer l'intellect patient ? Nous ne le croyons pas. L'intellect patient est à la fois et n'est pas l'imagination. Il n'est pas l'imagination pure et simple comme dans les bêtes, mais l'imagination subordonnée à une faculté supérieure, à l'intellect agent. Car les images sont les intelligibles en puissance en tant qu'elles sont soumises à la raison (2) et il est hors de doute que le Νοῦς παθητικὸς n'est quelque chose qu'en vue du Νοῦς ποιητικὸς. Car sans lui il s'éteint et s'évanouit (3); il ne pense rien sans la raison en acte. Aussi ne saurait-on dire s'il est plus que l'imagination ou s'il n'est que l'imagination même, quand on le considère sans aucun regard à l'intellect agent. Il est pour nous comme cette statue de Pason dont nous parle Aristote. On ne pouvait reconnaître si l'Hermès était ou non en dehors de la pierre (4). Puisque c'est « de l'acte que

(1) De l'Ame, III, 3. De la Mémoire, chap. 2.
(2) De l'Ame, III, 7.
(3) De l'Ame, III, 5.
(4) Métaphysique, VIII, 8.

la puissance se déduit » (1) ou puisque « l'acte est la raison de ce qui est en puissance » (2) on ne peut déterminer la nature de l'intellect patient si l'on fait abstraction de ses rapports avec l'intellect agent. Or par rapport à l'intellect agent il est comme la matière, et la matière à une certaine tendance vers la forme dans laquelle se réalisent ses puissances. C'est pourquoi Thémistius en paraphrasant Aristote considère l'intellect patient ou possible comme une prédisposition vague, indéterminée encore, mais réelle vers l'intelligible. Peut-être allait-il au delà de la pensée expresse d'Aristote; et St.-Thomas a raison de le réfuter comme attribuant à Aristote ce qu'il n'a point dit. Mais au fond la paraphrase de Thémistius est ici toute péripatéticienne. « La matière, dit Aristote, désire la forme comme la femelle le mâle, comme le laid le beau; non que par elle-même elle soit comme le laid ou comme la femelle. Elle ne l'est que par accident, à cause de la privation (3). Il semble donc que l'intellect patient doit « aspirer à se détruire » (4) en s'absorbant de plus en plus dans l'intellect agent qui est à son égard comme le beau par rapport au laid, comme l'être par rapport au non être. Sous l'influence et la continuelle impression de l'intellect agent l'âme qui est en possession des φαντάσματα ou des intelligibles en puissance aspire à l'intelligible et « y tend d'un mouve-

(1) Métaphysique, VIII, 9.
(2) De l'Ame, II, 4.
(3) Physique, liv. I, chap. 8.
(4) *Idem.*

ment naturel » (1). C'est en ce sens qu'elle est raison passive ou possible. Si telle n'est point la nature de l'intellect patient et si Aristote en fait une faculté réelle, il réalise une abstraction. Il y a bien dans son exposition quelque embarras et quelque obscurité, mais il ne nous paraît pas toutefois qu'il ait fait de la pensée en puissance une faculté à part, comme plus tard certains scholastiques. En effet une faculté réelle est toujours déterminée au fond malgré une apparente indétermination; l'intellect patient est absolument indéterminé en lui même; si non, « il ne pourrait pas devenir toutes choses. » Aussi est-ce de lui et de lui seul qu'il faut dire « qu'il n'est rien» par lui même, mais « qu'il devient toutes choses en puissance » et que par conséquent « il n'y a rien en lui » avant l'expérience « comme il n'y a rien en réalité sur uue tablette ou l'on n'a rien écrit ».

L'intellect agent est la raison comme la cause du mouvement de l'intellect patient. S'il est cause de mouvement, il faut qu'il soit en acte; il y a plus, si l'on considère l'intelligence humaine sous ce point de vue restreint qu'elle a en elle une vertu, une énergie primitive par laquelle elle actualise les intelligibles, νοῦς ποιητικὸς, elle est réellement un acte, c'est-à-

(1) Physique, liv. I chap. 8.

(2) De l'Ame, liv. III, chap. 4. Si le Νοῦς ne se mêle pas au corps c'est qu'il deviendrait quelque chose: ποίος τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς..... νῦν δ' οὐθέν ἐστι.....

Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματειῷ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.

dire quelque chose de réel et d'essentiellement actif. L'intellect agent est antéléchie par rapport à l'intellect patient de la même manière que l'âme dans les animaux est l'acte ou l'entéléchie d'un corps ayant la vie en puissance. Si l'âme n'était pas un acte par rapport à un corps qui a la vie en puissance, ce corps ne vivrait, ne sentirait jamais réellement; si le νοῦς ποιητικὸς n'était pas l'acte ou l'entéléchie du νοῦς παθητικὸς celui-ci demeurerait éternellement une simple possibilité d'être, un néant; il ne penserait jamais (οὐδὲ νοεῖ). C'est pourquoi l'intellect agent est dans l'ame comme une habitude (ἕξις), c'est-à-dire comme quelque chose de parfaitement déterminé, comme une énergie grosse de telle réalité et non pas de telle autre. Aussi étant un acte véritable peut-il être une cause, et tandis que le νοῦς παθητικὸς est comme ce qui peut devenir telle ou telle statue, Hermès ou Hercule indifféremment, il est comme l'art qui imprime la forme à la matière (1); aussi l'âme, en tant que raison active, est-elle supérieure à l'âme en tant que raison passive comme l'acte l'est à la puissance; car toujours ce qui produit quelque chose et ce qui agit est plus excellent que ce qui pâtit, le principe que la matière (2). Le νοῦς ποιητικὸς est donc un acte

(1) De l'Ame, III, 5.

(2) Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἔστι τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα) ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις,....... ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης, (Traité de l'Ame, liv. III, chap. 5.)

ἐντελεχεία, et, de plus, il est actif de la plus noble activité. Car qu'y a-t il de plus noble que la contemplation (1)? En soi donc et dans son principe la raison est contemplation, et non pas seulement science; car on peut être en acte de deux manières : ou comme celui qui sait mais qui ne contemple pas actuellement, ou comme celui qui sait et qui contemple (2). La raison est donc contemplation, puisqu'elle est un acte; et la nature du νοῦς ποιητικὸς étant de penser, il ne peut être un acte qu'il ne pense ou qu'il n'y ait déjà en lui un commencement de pensée. S'il en est ainsi, non-seulement « toute science démonstrative vient d'une connaissance antérieure (3), » mais encore toute pensée, si l'on en excepte toutefois la pensée même. Car « dans toute production il existe déjà quelque chose de produit, et dans tout mouvement il y a déjà un mouvement accompli. « Sans doute celui qui apprend ne possède pas encore la science, mais il faut qu'il possède déjà quelque élément, quelque germe de la science (4). » Aristote, il est vrai, se demandant comment, dans les cas où les idées sont acquises, nous apprenons et connaissons quelque chose sans des notions antérieures, ce qui, selon lui, peut paraître impossible, répond qu'évidemment nous n'avons pas en nous-mêmes d'idées innées, ni quelque habi-

(2) Morale à Nicomaque, liv. IX, chap. 8. Métaphysique, XII, chap. 7.

(3) Traité de l'Ame, liv. II, chap. 4.

(4) Métaphysique, liv. VIII, chap. 8.

(5) Analytiques Seconds, liv. I, chap. 1.

tude (1) » où elles soient comme enveloppées. Il dit encore dans la Physique que la science ne naît pas d'un mouvement antérieur, mais qu'elle nous est suggérée par quelque chose qui préexiste ; » et ce qui préexiste, c'est la notion du particulier (2). Mais ces textes, comme beaucoup d'autres, s'expliquent aussi bien dans le système qui admet les sens et la raison, que dans celui qui n'admet que les sens. Car il peuvent tous s'appliquer à la matière de la connaissance, et non à la forme. Par exemple, la raison ne me fait pas connaître le cheval en soi, si je ne considère cette idée que sous le rapport de la compréhension, c'est-à-dire des idées qu'elle renferme, mais elle me le fait connaître sous le rapport de son universalité : car c'est d'elle que vient à cette idée l'universalité qui la rend intelligible. Donc d'un côté nous ne possédons pas primitivement cette idée; elle n'est contenue dans aucune habitude plus claire que la sensation (3). D'un autre côté, comme il y a identité entre l'universel et l'intelligible, et que l'universalité vient toute de la raison qui est faite pour l'universel, on peut dire que toute idée se trouve déjà dans notre esprit en tant qu'elle dépend de cette faculté ou de cette habitude, d'où se répand pour ainsi dire sur nos connaissances l'universalité ou l'intelligibilité. Sans donc admettre l'hypothèse des idées

(1) Analytiques Seconds, II, chap. 19.

(2) Physique.

(3) Analytiques Seconds, II, 19. Aristote dit en parlant de l'art et de la science : οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις οὔτ' ἀπ ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως.

innées, ou celle de la réminiscence, on peut admettre le Νοῦς ποιητικὸς comme une faculté effective, comme une habitude.

Ainsi l'âme en tant que raisonnable, est à la fois puissance et acte : elle est tout ensemble comme celui qui sait et qui enseigne, et comme celui qui ne sait pas et apprend ; les termes dont se sert Aristote et qui, ce me semble, ne sauraient se traduire littéralement, sont pleins de force : « Καὶ ἡ δίδαξις καὶ ἡ μάθησις δύο οὖσαι ἐν τῷ μανθάνοντι. » (1). Connaissant l'acte et la puissance, le moteur et le mobile dans l'intelligence, il nous reste à connaître la nature du mouvement qui en résulte. Car il y a dans les choses naturelles, la puissance ; l'acte et le mouvement, ou l'acheminement de la puissance à l'acte (2). Ce mouvement dans la raison, cet acheminement à l'acte, est l'induction, qui tient à la fois de l'intellect agent et de l'intellect patient ; de l'intellect agent, parce que le mobile reçoit son mouvement ou son actualité imparfaite de l'actualité du moteur (3) ; de l'intellect patient, parce que le mouvement n'est que l'achèvement de la puissance, laquelle tend à l'acte, et parce que le mouvement se fait dans la matière et non dans la forme (4), Aussi, si à parler absolument, la δίδαξις n'est pas la même chose que la μάθησις, l'action que la passion, cependant le mouvement est à la fois

(1) Physique, III, 3.
(2) Métaphysique, VIII, 8.
(3) Métaphysique, IX, 9.
(4) Métaphysique, IX, 9. Physique, III, 3.
(5) Physique, liv. III, 3.

action et passion, et par suite le mouvement intellectuel est à la fois δίδαξις et μάθησις. L'induction qui n'est que le mouvement ou le passage du particulier à l'universel, du sensible à l'intelligible, est donc bien comme nous l'avions supposé d'abord, un acte tout rationnel.

CHAPITRE VIII.

Aristote non sensualiste ; il impose lui-même aux sensualistes certaines conséquences comme absurdes.

Il ne faut donc pas que ce mot « d'induction, » qui n'a pas pour nous tout à fait le même sens, nous trompe sur la pensée générale d'Aristote. Lorsqu'il répète à chaque instant, soit dans ses Morales, soit dans ses Analytiques que « les principes se « font par induction, » il faut traduire « la raison est « la source de tous les principes. » Aussi, loin de tout attribuer dans la connaissance humaine à la sensation, il rapporte à la raison tous les intelligibles, ou tous les objets des véritables pensées. S'agit-il du nécessaire, de l'un, de l'être, etc.? la raison seule peut connaître ces objets; car si le contingent, le multiple, le non être, ont plus de rapport aux sens, leurs contraires, dont ils ne sont que la privation, ont plus de rapport à la raison. S'agit-il des axiômes? Si la sensation est nécessaire pour les concevoir, ils ne viennent pourtant pas d'elle; mais ils viennent tout entiers de la raison, et quant à la forme, et quant à la matière? S'agit-il même de ces idées générales qui sont

tirées par l'abstraction du sein des sensibles, et que nous n'avons pas coutume de rapporter à la raison pure, Aristote croit qu'ils ne sont pas possibles sans la raison. Car le sens ne fournit que la matière de l'intelligible, la raison en fournit la forme; c'est d'elle que vient aux idées leur généralité, c'est-à-dire le caractère qui les rend intelligibles. On peut donc dire que dans Aristote il n'y a pas une seule idée qui ne soit rationnelle ou même, si l'on veut, innée, au moins par sa généralité. Comment donc Condillac (1) peut-il élever Aristote au-dessus de tous les autres philosophes pour avoir dit que la sensation est la source de toutes nos connaissances? Comment Descartes, attaquant Aristote à travers la schoslatique, lui fait-il dire que tout ce qui se trouve dans l'esprit humain vient de la sensation? Comment Leibniz lui-même, avec sa vaste érudition et son impartialité philosophique, a-t-il écrit que le système de Locke a plus de rapport à Aristote et le sien à Platon? Comment prête-t-il à Aristote, cette doctrine, que l'âme est entièrement vide en elle-même comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit? Comment enfin cette opinion est-elle si répandue? c'est ce qu'il n'est pas facile de dire en lisant attentivement Aristote.

Leibniz corrige l'axiome « nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu » par cette restriction « nisi ipse intellectus. » Or si l'on voulait mettre toute la théorie d'Aristote dans une simple formule,

(1) Traité des systèmes.

on n'en trouverait pas de plus exacte pour l'exprimer que celle de Leibniz. Le νοῦς ἐν δυνάμει seul est une table rase, une faculté nue et sans détermination interne. Mais le νοῦς ποιητικὸς sans lequel le νοῦς παθητικὸς s'évanouit et s'éteint, sans lequel il ne passe jamais à l'acte et par conséquent n'entend rien, loin d'être une faculté indéterminée, sans activité essentielle, sans commencement d'acte, loin d'être un je ne sais quoi qui n'étant rien par lui-même peut tout devenir et est pliable en tout sens, est une faculté chargée d'acte et de réalité, est un acte, pour employer le langage d'Aristote, ἐντελεχεία ὤν, est une habitude (ἕξις). Il fait tout, il domine tout, il se soumet tout; il imprime à tout sa forme propre, comme un artiste transforme la matière au gré de ses conceptions (1). Lorsqu'on a taxé Aristote de sensualisme, n'a-t-on pas confondu l'intellect agent avec l'intellect patient, ou plutôt n'a-t-on pas supprimé l'un en ne laissant subsister que l'autre. Car enfin tout philosophe, admettant en principe qu'il y a dans l'intelligence une sorte d'activité propre qui, loin de dépendre de la sensation, la domine et la gouverne, est aussi éloigné qu'on puisse l'être du sensualisme dont le signe caractéristique est de ne supposer dans l'intelligence que l'activité que la sensation lui imprime. Et jamais philosophe a-t-il plus fortement marqué cette activité interne, essentielle et propre de l'entendement qu'Aristote par son hypothèse du νοῦς ποιητικὸς. Descartes et Leibniz, en expliquant ce qu'ils entendaient par idées in-

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 5.

nées, n'ont pas trouvé d'expression plus juste et plus exacte que celle d'Aristote même : ils appellent les idées innées des habitudes, des prédispositions, des préformations. Aristote appelle habitude l'entendement lui-même. Qui d'Aristote ou de Descartes et de Leibniz est le plus près de la vérité, c'est ce qu'il nous importe peu de savoir pour le moment : mais il demeure constant par les expressions mêmes d'Aristote qu'il est plus près de Descartes et de Leibniz qu'on ne le dit généralement. Et ce n'est pas là une doctrine qu'un éclectisme inconsidéré, qui veut voir tout en tout, nous fait prêter gratuitement à Aristote. St.-Thomas le plus grand et le plus pénétrant des péripatéticiens du moyen-âge entend Aristote comme nous l'entendons. « Il est vrai, dit-il, que notre âme reçoit « la science par les choses sensibles ; toutefois, elle « n'en forme pas moins en soi les images des choses, « en tant que par la lumière de l'intellect agent les « formes abstraites des formes sensibles sont faites « intelligibles en acte. Et ainsi toute science nous est « comme innée originairement dans la lumière de « l'intellect agent, par le moyen des conceptions uni- « verselles qui sont immédiatement connues par la « raison active. Or nous jugeons des autres vérités par « ces conceptions comme par des principes univer- « sels, et nous connaissons tout par avance (*præco- « gnoscimus*) dans ces conceptions. D'après cela, il « y a une grande vérité dans l'opinion de ceux qui « posent que tout ce que nous apprenons nous l'avons « autrefois connu » (1). Quoique ce qui précède suf-

(1) St-Thomas. *Qæstio* x, de Mente, article VII.

fise pour détruire l'accusation de sensualisme tant de fois portée contre Aristote; quoique le reste de cette thèse en découvrira de plus en plus la vanité, cependant elle est si répandue que je ne crois pas inutile d'insister encore ici quelque peu sur ce prétendu sensualisme. Il est certain qu'Aristote loin de donner dans ce système, l'a réfuté par quelques-unes de ses conséquences.

On sait comment Platon dans le Théététe démontre que, si l'homme en tant qu'être sensible est la mesure de toutes choses, il faut dire que tout s'écoule perpétuellement, qu'il n'y a rien de stable, rien de vrai, et comment de conséquence en conséquence il pousse le sensualisme jusqu'au néant, ne laissant pas même à la sensation le droit de s'affirmer le court moment où elle paraît être, parce qu'elle change alors même et qu'elle ne cesse pas de s'écouler, de s'échapper invinciblement à elle-même. Aristote admet les mêmes conclusions contre ceux qui font de la sensation le principe de la science et la mesure de la vérité « c'est « l'aspect des choses sensibles qui a fait naître chez « quelques-uns l'opinion de la vérité de ce qui paraît. « Suivant ceux-là, ce n'est pas au grand nombre, ce « n'est pas au petit nombre non plus qu'il appartient « de juger de la vérité. Si nous goûtons la même « chose, elle paraîtra douce aux uns, amère aux au- « tres; de sorte que si tout le monde était malade « ou que tout le monde eût perdu la raison, et que « deux ou trois fussent en bonne santé ou possédas- « sent leur bon sens, ces derniers seraient alors les « malades et les insensés, et non pas les autres.

« D'ailleurs les choses paraissent aux animaux le « contraire de ce qu'elles nous paraissent, et chaque « individu, malgré son identité ne juge pas toujours « de la même manière pour les sens. Quelles sensa- « tions sont donc vraies? Quelles sont donc fausses? « C'est ce qu'on ne saurait voir : ceci n'est en rien « plus vrai que cela : tout est également vrai. Aussi « Démocrite prétend qu'il n'y a rien de vrai ou que « nous ne connaissons pas la vérité. En un mot, « comme dans son système la sensation constitue la « pensée ou qu'elle est une modification du sujet, « ce qui paraît au sens est nécessairement, selon lui, « la vérité (1). » On ne peut condamner plus formellement le sensualisme et les conséquences qui en découlent. Aussi Aristote ne veut-il pas qu'en considérant la vérité dans les êtres, on n'admette comme être que les choses sensibles (2). «Nous réclamerons auprès de ceux dont il s'agit pour la conception de l'existence dans le monde d'une autre substance, qui n'est susceptible ni de mouvement, ni de destruction, ni de naissance (3)» et qui étant purement intelligible ne saurait tomber sous les prises des sens. Ainsi ce qui doit renverser le scepticisme, c'est que l'homme conçoit un être qui est un acte pur, sans puissance, sans indétermination, sans changement : c'est qu'en un mot l'homme est non-seulement sensible, mais raisonnable. De plus en tant qu'être raisonnable, il s'attache surtout à ce qui porte le caractère du vrai,

(1) Métaphysique, liv. III, chap. 5.
(2) Métaphysique, liv. III, chap. 5.
(3) Métaphysique, *idem*.

ou la constance et l'immutabilité. C'est pourquoi il y a plus de vrai, ou plutôt nous reconnaissons mieux les caractères de l'être et de la vérité dans les êtres célestes, que dans ceux qui nous environnent et qui changent sans cesse, tandis que les autres sont jusqu'à un certain point immuables. « Les faits qu'ils ont observés, dit-il en parlant d'Héraclite et de ses pareils, ils ne les voyaient que dans le petit nombre « des objets sensibles : pourquoi donc ont-ils appli- « qué leur système au monde tout entier? Cet es- « pace qui nous environne, le lieu des objets sensi- « bles, le seul qui soit soumis aux lois de la destruc- « tion et de la production, n'est qu'une portion « nulle, pour ainsi dire, de l'univers. De sorte qu'il « eût été plus juste d'absoudre ce bas monde en fa- « veur du monde céleste, que de condamner le monde « céleste à cause de ce bas monde (1).»

D'un autre côté si la raison naît de la sensation, plus les sens seront parfaits et délicats, plus la raison sera sure et étendue. Aussi un philosophe du dix-huitième disait-il que l'homme n'aurait pas plus d'idées, ni des idées plus exactes et plus claires que le cheval, si son bras au lieu d'être terminé par la main l'était par un sabot, comme si les sens étaient les causes efficientes de la Raison! Or il est rigoureusement nécessaire qu'il en soit ainsi dans le cas où tout nous viendrait de la sensation. Aristote avait depuis longtemps réfuté cette prétention d'ailleurs rigoureuse d'Helvétius dans la personne d'Anaxagore. « Anaxa-

(1) Métaphysique, liv. III, chap. 5.
(2) Des parties des animaux, liv. IV, chap. 10.

« gore, dit-il, prétendait que l'homme est le plus « sage des animaux parce qu'il a des mains. Il eût « été mieux de dire que l'homme a des mains parce « que par sa nature il devait être le plus sage des ani- « maux. En effet, la nature comme un homme sage, « distribue chaque chose à l'être qui peut s'en ser- « vir. Il vaut mieux, en effet, donner des flûtes au « joueur de flûte que d'ajouter l'art du joueur de « flûte à celui qui possède des flûtes. Ainsi, elle « ajoute ce qui est inférieur et moindre à ce qui est « supérieur et plus grand, et non pas ce qui est plus « grand et plus noble à ce qui est moindre. Si c'est « là ce qu'il y a de meilleur, comme la nature parmi « les choses possibles fait toujours ce qu'il y a de « mieux, l'homme n'est point le plus sage des ani- « maux parce qu'il a des mains, mais il a des mains « parce qu'il est le plus sage des animaux.» Les sensations donc et les organes des sens sont appropriés à la raison, mais ce n'est pas la Raison qui est subordonnée à la sensation et aux organes. Si donc l'homme a des mains et si « seul de tous les animaux il a la sta- « tion droite, c'est que son essenee est divine et que « l'œuvre du plus divin des êtres est de réfléchir et « de penser (1).» Quoique l'on puisse penser de ces idées d'Aristote, on ne peut du moins s'empêcher de convenir qu'elles ne sentent guère le sensualisme : elles s'accordent au contraire parfaitement avec les théories que nous avons exposées.

(1) Des parties des animaux, IV, 10.

CHAPITRE IX.

Le Νοῦς est il une faculté de l'Âme humaine selon Aristote ? réfutation de Philopon et d'Averroès qui ne veulent pas que la raison soit une faculté propre à chacun de nous.

Mais il en est qui nient que le Νοῦς appartienne à l'homme. Il faut donc avant d'aborder la question de l'origine du Νοῦς, chercher s'il est une faculté, la suprême faculté de l'âme humaine, ou s'il est séparé de nous quant à son être comme Dieu l'est du monde. Si l'on en croyait Philopon, le Νοῦς ne serait pas telle intelligence humaine, mais la raison de l'humanité tout entière. Si l'on en croyait les Arabes et ceux des scholastiques qui les suivirent, ni le νοῦς παθητικὸς ni le Νοῦς ποιητικὸς ne seraient quelque chose de nous, mais ils existeraient en dehors des hommes comme une substance existe en dehors d'uue autre substance. Ces questions ne touchent qu'indirectement aux questions précédentes, si ce n'est à celle de la nature de Νοῦς. De quelque manière qu'elles soient résolues, les théories que nous avons établies n'en subsistent pas moins ; à supposer que le Νοῦς ποιητικὸς, par exemple, ne fût qu'une lumière étrangère à l'homme, mais qui toutefois l'éclaire en ce monde, il n'en serait pas moins nécessaire pour expliquer comment les hommes s'élèvent du particulier à l'universel, de la multitude à l'unité, du relatif au nécessaire, ce qui dépasse de toutes parts la portée des sens. Mais ces questions ont une grande importance en elles-mêmes et de plus elles nous conduisent à la considération de

l'origine du Νοῦς et des rapports de notre intelligence avec l'intelligence divine, qui, étant à la fois la pensée et la vérité même (ἡ νοησις, τὸ νοητὸν) doit être le principe de l'intelligence et de la science : question suprême où doit se trouver l'explication dernière de la raison humaine.

Que vaut l'opinion de Philopon? Selon lui ce n'est pas l'intelligence de tel homme qui est éternelle, mais l'intelligence de l'humanité : à l'en croire le νοῦς n'aurait que l'éternité imparfaite des êtres qui se reproduisent sans fin, aspirant, dit Aristote, par la reproduction à l'immortalité divine? Mais alors pourquoi ces soins d'Aristote, pour distinguer l'âme raisonnable des autres âmes, pour établir qu'elle en est non-seulement différente, mais réellement séparable, pour lui assurer une destinée qu'il refuse au corps et à tout ce qui en dépend? Est-ce que l'espèce humaine en tant qu'espèce n'est pas aussi bien immortelle, comme l'entend Philopon, par le corps que par l'âme, par l'âme végétative ou par l'âme sensitive que par la raison? L'animal ne succède-t-il pas à l'animal, de sorte que la vie ne s'éteint pas avec l'un ou avec l'autre, mais qu'elle se perpétue par la reproduction et se transmet éternellement d'individu en individu (1). Cette hypothèse de Philopon est de nulle valeur. Aussi ne nous y arrêterons-nous pas davantage. D'ailleurs en réfutant l'hypothèse du νοῦς comme substance séparée, nous réfuterons suffisamment du même coup cette opinion vaine.

(1) De l'Ame, liv. II, 4.

Pourquoi le νοῦς παθητικὸς serait-il substantiellement séparé de l'âme humaine? Sur quels fondements attribue-t-on cette doctrine à Aristote? C'est qu'il dit qu'il est séparable, que le νοῦς n'est point mêlé avec l'organisme et n'a point d'organe propre? C'est qu'enfin, selon lui, le νοῦς est simple, sans mélange et séparé de la matière. Mais ces textes signifient simplement qu'il y a dans l'homme une partie qui n'est point matérielle comme le reste; qui est simple, tandis que le reste est composé; qui ne dépend point du corps comme les autres puissances en dépendent. Cela est si évident que tous ces textes sont tirés d'une discussion où Aristote établit contre quelques-uns de ses devanciers et entre autres contre Empédocle que le penser et le sentir sont deux choses distinctes et que ce « par quoi nous raisonnons » (1) ne vient ni de l'air, ni du feu, ni de l'eau, ni de la terre, étant comme il l'appelle non une raison matérielle (ἔνυλος λογος), mais quelque chose de simple et d'indécomposable. Comment d'ailleurs Aristote aurait-il pu considérer le νοῦς παθητικὸς comme une substance distincte? Que serait cette substance? une simple possibilité d'être et rien de plus. Mais ce qui peut être, ce qui devient a sa raison dans une substance et n'est nullement une substance. Cette virtualité, séparée de l'être dans lequel elle subsiste, n'est qu'un pur néant ou qu'une abstraction vide de réalité : Aristote l'avait marquée assez fortement pour cet intellect pa-

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 4. Métaphysique, liv. I *bis*, chap. 1, liv. XIII, chap. 3.

tient même. Car pour lui l'intellect patient est si peu une substance que sans l'intellect agent il s'éteint, il s'évanouit, en un mot il n'est rien. Si d'un autre côté il était séparé de nous-mêmes, comment serait-il pour nous la condition de la pensée? Comment jouerait-il dans notre âme le rôle de la matière? Quand Aristote dit, par exemple, que le νοῦς πάθητικὸς est le lieu des formes parce que ce ne sont pas les objets qui sont dans notre âme, mais des images ou formes, immatérielles des objets, comment comprendrait-on que cette partie de l'âme, qui est le lieu des formes et sans laquelle le νοῦς ποιητικὸς ne serait qu'une faculté sans matière sur quoi elle puisse s'exercer, fut séparable et séparée de notre ame? De quelque côté qu'on envisage cette hypothèse du νοῦς παθητικὸς comme substance séparée, on ne peut croire qu'elle soit une interprétation de la théorie d'Aristote. Et cette hypothèse, qui n'est que la réalisation d'une abstraction, est tellement chimérique et inintelligible qu'à peine puis-je me persuader qu'Averroès, ainsi que les Arabes et les schoslatiques qui le suivirent, aient fait du νοῦς παθητικὸς une substance et du νοῦς ποιητικὸς une autre.

Mais alors même qu'ils auraient considéré comme une seule substance séparée la raison tant en puissance qu'en acte, il n'y aurait pas moins de difficulté et ce serait toujours une opinion contraire aux doctrines péripatéticiennes. Que serait-ce, en effet, que cette substance? Dieu? Mais Dieu par sa nature exclut toute puissance, tout devenir. Les astres? Mais, d'abord, ce n'est pas une seule intelligence qui anime

les corps célestes, ces dieux, comme les nomme Aristote; et en second lieu, ce ne sont pas là des intelligences séparées de la matière comme celles qu'imaginent les Averroïstes. Il n'y a d'intelligence entièrement séparée de la matière que Dieu, parce que seul il est un acte pur et qu'il n'y a en lui nulle puissance, nulle possibilité d'être : il est ce qui est. Est-ce donc que l'intelligence divine est soumise aux conditions du temps et de l'espace? est-ce donc qu'elle n'est point séparée de la grandeur? Or, l'intelligence dont parle Aristote est telle qu'elle conçoit tout sous la raison de la masse et de l'étendue, et c'est d'elle qu'il se demande si une intelligence non séparée de la matière ou de la grandeur peut concevoir ou non quelqu'une des choses séparées de la grandeur ou de la matière? Pourquoi donc la suppose-t-on dégagée de toute étendue pour en conclure qu'elle est une substance particulière et séparée de notre âme? En voyant cette manière d'interpréter Aristote comme on le veut, saint Thomas s'écrie :Que sont donc ces péripatéciens qui n'ont à la bouche que le nom du péripététisme? ne sont-ils pas plus péripatéticiens qu'Aristote lui-même? Sur quoi se fondent-ils pour prétendre à ce nom puisque nous ne possédons que les ouvrages d'Aristote et que ces ouvrages les condamnent? (1)

Il reste que le νοῦς ποιητικὸς soit seul une substance séparée; que cet intellect en acte qui illumine l'intellect patient ne soit pas nous; ne soit pas quelque chose de nous, la plus essentielle comme la plus

(1) St-Thomas.

divine de nos facultés. Mais, si Aristote parle d'une autre raison que de la nôtre, que veulent donc dire ces paroles du Traité de la génération : « Toutes les facultés, dont l'action est corporelle ou ne peut s'exercer que par le corps, ne viennent pas d'un principe autre que le corps, dont elles sont inséparables : ainsi, la faculté de marcher n'est rien sans les pieds... Il reste donc que la raison seule vienne du dehors et que seule elle soit divine...Or, il est certain que l'âme sensitive naît dans l'homme avec le temps, et qu'il la possède en tant qu'animal, tandis qu'il possède la raison en tant qu'homme (1)? » Quant à l'esprit pur, dit encore Aristote, il paraît être une substance qui se mêle à l'homme et qui est indestructible. En effet, il serait surtout altéré par l'espèce d'obscurcissement qui se fait en nous dans la vieillesse, et c'est précisément ce qui arrive aux organes. Car si le vieillard avait l'œil comme le jeune homme, il verrait comme le jeune homme. Ainsi, la vieillesse ne vient pas de ce que l'âme est susceptible d'altération, mais de ce que le corps éprouve des altérations semblables à l'ivresse ou aux maladies. Et la pensée pure et la contemplation ne se flétrissent (ou plutôt ne semblent se flétrir) que parce qu'il y a dans l'homme quelque chose qui se corrompt ; en elles-mêmes elles sont impassibles, inaltérables (2). » Est-ce donc l'intelligence divine qui peut être obscurcie, il est vrai, indirectement par les maladies ou la vieillesse quand

(2) Traité de la génération, liv. II, chap. 3.
(1) Traité de l'Ame, liv. I.

elle est un acte pur, la pensée de la pensée par la pensée sans obscurcissement, sans déclin ?

Or, le νοῦς ποιητικὸς, si on le regarde comme séparé, ne peut être que Dieu, comme l'a très bien vu saint Thomas et après lui Césalpini, parce qu'il n'y a que Dieu qui soit un acte sans mélange de puissance ou de matière. Il est donc incontestable que lorsqu'Aristote parle du νοῦς dans le Traité de l'âme, il parle du νοῦς qui est dans l'homme et que par suite le νοῦς n'est pas une substanee séparée de l'âme humaine, mais, qu'au contraire, il se mêle à l'homme, il est quelque chose qui lui appartient et qui fait qu'il est homme et non pas seulement plante ou animal (1). J'ajouterai qu'il est si peu séparé et même séparable de l'homme, qu'au contraire il est l'homme même, ce qu'il y a de plus intimement et de plus excellemment homme dans l'homme. Quoiqu'il paraisse, d'après les textes que nous avons cités, ne faire que se mêler à nous, il est, pour Aristote, notre essence même, ce qui constitue notre individualité. Et pourquoi? C'est qu'il est en nous la partie maîtresse et qui commande. « Celui-là surtout est ami de soi-même (φιλαύτος), qui aime par dessus tout cette partie essentielle, l'intelligence, et cherche à la satisfaire. Et l'on dit de l'homme qu'il est tempérant, qu'il a de l'empire sur lui-même, si l'intelligence domine en lui, attendu que c'est là ce qui constitue proprement l'individu en tant qu'homme (ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος). C'est pourquoi l'honnête homme la chérit par dessus

(1) De la génération des animaux, II, 3.

tout, et c'est lui qu'on pourrait regarder comme ayant vraiment l'amour de soi-même, mais dans un sens différent de l'égoïsme qu'on blâme (1). »

En vain dit-on, pour prouver que le νοῦς n'est point l'homme, que le περὶ ψυχῆς n'est pas un traité sur l'âme humaine, mais sur l'âme en général, mais sur toute espèce d'âme : Car Aristote dit lui-même que « ceux qui font des recherches sur l'âme se bornent à l'âme humaine, mais qu'il faut voir si l'âme est une ou si elle est diverse, par exemple, s'il y a l'âme du cheval, l'âme du chien, l'âme de l'homme, l'âme de Dieu, et quelle est la nature ou la raison de chacune de ces âmes (2). » Sans doute en parlant de l'âme végétative, qui est dans l'homme, Aristote parle de ce qu'il y a de commun entre l'homme et la plante, et jusqu'à un certain point il traite de l'ame des plantes; sans doute en montrant ce qu'est l'âme sensitive et motrice en nous, il enseigne ce qu'il y a de commun entre l'animal et nous, et par conséquent ce qu'est l'âme de l'animal ; sans doute en révélant la nature de l'homme en tant que raisonnable, il nous révèle quelque chose de l'essence même de Dieu, qui est la pensée pure et parfaite. Mais il ne quitte jamais l'homme de vue, la nature humaine est pour lui comme un centre d'où partent certaines lumières sur les âmes des autres êtres, et il n'y a pas dans tout le περὶ ψυχῆς un seul texte qui ne s'applique directement à l'âme humaine, et indirec-

(1) Ethique à Nicomaque, liv. IX, chap. 8.
(2) Traité de l'Ame, liv. I, chap. 1.

tement aux autres êtres en tant qu'ils possèdent telle ou telle âme qui se trouve en nous.

Il suffit de considérer les termes mêmes de νοῦς παθητικὸς et de νοῦς ποιητικὸς pour conclure que dans le système d'Aristote le νοῦς ποιητικὸς n'est point l'intelligence divine. Pourquoi le νοῦς est-il ποιητικὸς? c'est parce qu'il est en même temps δυνατὸς, c'est en vue de l'intellect possible. Retranchez d'un être l'intellect possible ou patient, l'autre disparaît en même temps et du même coup. De même que les deux termes sont corrélatifs dans le langage, ils le sont dans la réalité. L'intellect agent est tel parce qu'il doit s'appliquer pour le féconder à l'intellect patient qui est dans l'âme comme la matière. Dès lors, comme en Dieu, il n'y a point de matière ou de puissance, et par suite de νοῦς δυνατὸς, il n'y a point non plus de principe producteur qui agit sur quelque autre chose, et par conséquent de νοῦς ποιητικὸς. L'intelligence divine peut jusqu'à un certain point être appelée ποιητικὸς par rapport aux autres êtres qui y aspirent comme au souverain intelligible et au souverain désirable : mais elle n'agit que comme fin ou cause finale, et nullement comme cause efficiente. Or si le νοῦς ποιητικὸς est cause, ce n'est pas uniquement comme fin; quoiqu'il soit certainement la fin du νοῦς παθητικὸς puisque tout ce qui est inférieur est fait pour ce qui est supérieur; mais encore comme cause productrice, directement et immédiatement efficace. C'est en ce sens seul qu'il

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 5.

est à proprement parler ποιητικὸς ; car la raison est νοῦς παθητικὸς en tant qu'elle devient en quelque sorte toute chose, et νοῦς ποιητικὸς en tant qu'elle produit et fait tous les intelligibles (1). La raison divine est donc trop parfaite, trop purement en acte pour devenir jamais νοῦς ποιητικὸς. Elle est absolument la pensée par excellence ; l'intellect agent n'est la pensée par excellence que dans son rapport avec l'intellect patient et possible.

S'il en est ainsi que deviennent les conséquences qu'Averoès tirait de ses hypothèses? Comment n'y aurait-il qu'un seul νοῦς παθητικὸς, qu'un seul νοῦς ποιητικὸς, qu'une seule raison universelle qui n'est aucun des êtres pensants et qui pourtant pense dans chacun d'eux ? Comme si ce n'était pas moi-même qui pense, mais quelque chose qui n'est pas plus moi qu'il n'est Callias ou Socrate! Comme si ce n'était pas moi mais je ne sais quoi d'étranger à moi qui passe de la puissance à l'acte, lorsque je saisis l'intelligible dans les formes sensibles, l'universel dans le particulier, comme si je pouvais avoir conscience d'une action qui ne vient pas de moi! Alors même qu'on accorderait, dit saint Thomas, qu'il y a quelque intellect agent, substantiellement distinct et séparé de l'âme humaine, ne faudrait-il pas toujours poser dans l'âme humaine une certaine vertu, que nous tenions par participation de cet intellect suprême, vertu par laquelle la raison humaine actualise les intelligibles: Et ne la connaissons-nous pas par expérience quand

(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 5.

nous percevons que nous formons par induction les universaux en les abstrayant des circonstances particulières et matérielles où ils sont enveloppés (1). » Il y a donc autant de raisons particulières et individuelles qu'il y a d'hommes, qu'il y a de créatures pensantes, et si le νοῦς ποιητικὸς et le νοῦς παθητικὸς ne se multiplient pas avec les intelligences, parce qu'on ne peut savoir si pour Aristote ils existent dans les intelligences qui animent et gouvernent les astres, il faut toujours qu'ils se multiplient avec les intelligences humaines. Car chacun de nous expérimente en lui et la simple capacité de recevoir dans son esprit tous les intelligibles et la faculté de les faire passer de la puissance à l'acte par l'abstraction.

Or, d'après les principes d'Aristote il faut dans ces deux opérations un principe formel qui les produise. Et rien ne peut opérer formellement par ce qui est formellement séparé de soi. Alors même que le principe moteur est séparé de l'agent, il n'en faut pas moins dans l'agent même un principe interne qui opère. Aussi quand Dieu serait en définitive le suprême moteur des intelligences, il faudrait encore dans les intelligences un principe interne qui saisît Dieu comme intelligible. Il faut bien faire attention de ne point confondre la raison comme vérité avec la raison qui perçoit la vérité. L'une n'est point nous, n'est pas quelque chose de nous, a en dehors de nous son principe puisque nous la recevons et ne faisons pas ; l'autre, c'est nous-mêmes, comme êtres pen-

(1) St-Thomas.

sants. La première est indépendante des conditions de l'espace et de la durée; l'autre ne peut agir que sous ces conditions. Si la vérité est une, la raison est multiple. Il n'y a qu'une vérité comme il n'y a qu'un soleil; mais il y a plusieurs raisons qui saisissent les lumières de la vérité, comme il y a plusieurs vues qui saisissent les clartés du soleil. C'est pourquoi Césalpini en commentant Aristote a écrit contre les Averroïstes qu'à ne considérer que ce qui est intelligible, il n'y a qu'une raison unique dans plusieurs et qu'elle ne se multiplie pas; car la vérité est une en soi et indépendante de la matière. Mais que quand on ne considère que le sujet qui reçoit les intelligibles, il est nécessaire qu'il se multiplie selon le nombre des hommes ou des êtres pensants (1). »

Un seul texte dans Aristote paraît, quand on l'entend mal, démentir ces idées et favoriser les opinions d'Averroès. On croirait à le lire seul qu'Aristote en parlant du νοῦς ποιητικὸς parle de quelque chose qui n'est pas nous. Il ne faut pas croire que « le νοῦς, dit-il, tantôt pense, tantôt ne pense pas : « séparé, il est cela seul, qui est; et il est seul uni-« versel et éternel. Mais nous ne nous souvenons « pas (de ses pensées), parce qu'il est impas-« sible. » (2). Le νοῦς peut donc penser sans que nous le sachions, sans qu'il se refléchisse dans la conscience. Lorsqu'il semble ne point penser, c'est donc qu'il retourne à sa propre nature, qu'il rentre

(1) Cesalpini.
(1) Traité de l'Ame, liv. III, chap. 5.

et se recueille dans l'éternel. C'est donc, pour me servir d'une image sensible, que l'éternelle intelligence, n'étant plus en rapport avec l'homme ou la lumière illuminée, n'est plus la lumière illuminante, quoiqu'elle demeure toujours en elle-même, la lumière qui ne se lève, et ne se couche jamais. Il paraîtrait alors que le νοῦς n'est plus que l'acte pur, que Dieu, tandis qu'auparavant il était Dieu éclairant l'homme et faisant comme apparition dans son âme. Mais si je ne me trompe, ce n'est pas là le sens de ce passage un peu obscur. Voici comme je l'entends. Le νοῦς ποιητικὸς séparé, c'est-à-dire agissant seul, et sans l'intervention du νοῦς παθητικὸς est seul ce qui est (ἐστί μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί) car le νοῦς παθητικὸς n'est quelque chose que par lui, et sans lui, ne pense rien. Il est seul immortel et éternel, car le νοῦς παθητικὸς sans lui périt et s'évanouit. Aussi ne nous souvenons-nous pas de ce qu'il pense, parce qu'il n'y a que ce qui tombe sous l'imagination qui soit susceptible de souvenir, et que ce qui est intelligible ne tombe qu'accidentellement sous l'imagination, et par suite, sous les prises de la mémoire. Dès que le Νοῦς παθητικὸς ou les images, à travers lesquelles l'intellect agent, entrevoit et saisit les intelligibles, viennent à manquer, l'intellect agent, dont la nature est la pensée, n'en existe pas moins selon sa nature, mais ce qu'il pense est inaccessible à la mémoire, οὐ μνημονεύομεν δὲ, parce que le νοῦς ποιητικὸς est par soi-même impassible. C'est pourquoi, il paraît tantôt penser, tantôt ne penser pas (ὅτι μὲν νοεῖ, ὅτι δὲ οὐ

νοῦς (1). Mais alors même, que ce texte ne devrait pas s'entendre comme nous l'entendons, il n'en faudrait pas conclure que la vertu par laquelle nous pensons les intelligibles, tant en acte qu'en puissance ne soit pas, selon Aristote, une vertu particulière à chaque homme, mais une substance séparée qui se communique à tous. Seulement il faudrait dire qu'Aristote s'est laissé entraîner une fois à une opinion où l'on glisse si facilement, par suite du rapport intime, qui unit l'intelligible et l'intelligence. Car on ne peut douter que chacun de nous ne pense les principes, et s'il les pense, qu'il ne les pense, selon les maximes d'Aristote et du bon sens, par sa pensée propre, et non par la pensée en général.

CHAPITRE X.

Origne de la raison ; ses rapports avec Dieu ; indécision d'Aristote sur ce point.

Mais cette raison d'où vient-elle? Cette lumière qui éclaire les hommes en se mêlant à eux, d'où tire-t-elle son origine? Quelle est-elle? « Le νοῦς vient en nous du dehors et il est divin. » Il vient en nous du dehors; c'est-à-dire qu'il n'est pas une des puissances de l'âme provenant en quelque sorte de la matière et du corps (ἐνύλοι λόγοι); c'est-à-dire qu'il ne dépend

(1) De l'Ame, III, 5.

point par son essence de la nature et que ce n'est qu'accidentellement qu'il tombe dans le mouvement, le temps et l'espace (1). Il est donc quelque chose de surnaturel, de divin. Aussi n'appartient-il qu'à la philosophie première d'en parler, et non pas à la physique. « Il semble, dit Aristote, que la colère, la crainte, la pitié, l'audace, l'amour et la haine soient des passions de l'âme et ensemble du corps. Aussi le physicien doit-il en traiter, car il est évident qu'il appartient au philosophe de la Nature de s'occuper des affections inséparables de la matière, et en tant qu'elles en sont inséparables; mais pour ce qui regarde les choses séparées de la matière et en tant qu'elles sont telles, c'est la philosophie première qui les étudie (ᾗ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλοσοφὸς) ». Les choses naturelles sont passagères, périssables : elles s'éteignent quand le corps se dissout. Mais pour le νοῦς, ἕτερος λόγος, c'est un autre discours (2). Il n'est donc pas douteux que pour Aristote le νοῦς ne soit au-dessus de la nature et qu'il n'en puisse venir. Il n'est pas douteux non plus qu'il ne soit quelque chose de divin, et c'est pourquoi il appartient au seul théologien, au seul vrai philosophe d'en parler. Or comme il n'y que deux choses pour Aristote, la Nature et Dieu, puisque rien ne vient de rien et qu'il faut que le νοῦς ait un principe, sans quoi il ne serait pas, le Νοῦς a donc son origine en Dieu. Car de dire qu'il vient des astres comme « le germe de la vie dans la semence est

(1) Traité de l'Ame, liv. I.
(2) Traité de l'Ame, liv. I, chap. 1.

de la même nature que le feu des étoiles » (1) ce n'est rien dire, la même difficulté existant pour l'intelligence qui éclaire les dieux inférieurs, puisqu'en tant qu'ils sont des corps célestes ils font partie de la nature, c'est-à-dire, des choses mobiles. Aussi les commentateurs chrétiens d'Aristote ne font-ils aucune difficulté d'admettre que le Νοῦς est une vertu que nous tenons par participation d'une Nature Supérieure, à savoir de Dieu, qui est la Pensée même ou la Pensée par excellence « *Virtus quædam participata ex aliquâ Substantiâ superiori, scilicet Deo*, dit Saint-Thomas (2) ».

Je crois bien en effet que c'est là ce qu'entrevoyait Aristote lorsqu'il disait « que le Νοῦς seul est divin, qu'il est immortel, qu'il est éternel, qu'il est impassible, qu'il ne relève pas essentiellement de l'étendue comme tout le reste. Mais nulle part Aristote n'a formellement exprimé cette participation. Car de deux choses l'une, ou il eût fallu que Dieu produisit le Νοῦς par création ou par émanation, ou il eût fallu, comme le veut Averroès, qu'il n'y eut qu'une Seule Raison non-seulement dans les hommes mais dans tous les êtres naturels et mobiles qui pensent. Or, rien de plus contraire à la philosophie péripatéticienne que ces trois hypothèses. Dieu ne crée rien ; quant à son être, la Nature est éternelle comme Dieu : elle subsiste non point par lui mais au-dessous ou à

(1) De la génération des animaux, liv. II, chap. 4. Aristote ne dit pas que le Νοῦς vienne des astres comme le lui prête Tenneman.
(2) Saint-Thomas.

côté de lui : seulement elle en reçoit le mouvement et la vie, parce qu'il est la fin de tout. Quant à l'émanation, dont Aristote ne dit mo,t on peut voir dans ses argumentations contre Platon qu'il ne pouvait l'admettre. Il condamne les idées par cela seul, qu'elles sont immobiles, à ne pouvoir rien produire effectivement : aussi fait-il bon marché de la μέτεξις qui pour lui n'est qu'un mot (1). D'un autre côté, son Dieu n'est principe qu'en tant que cause finale, nullement comme cause efficiente ; il ne produit rien de quelque manière que ce soit, ne pouvant jamais sortir de l'éternelle et exclusive contemplation de lui-même. Si le Νοῦς venait de Dieu par émanation, Dieu serait plus que le principe du Bien, ou que la cause finale ; il serait aussi principe de l'Etre, cause efficiente. C'est pourquoi le Νοῦς ne pouvait être expressément pour Aristote une émanation de la substance divine. Reste donc qu'il soit Dieu lui-même. Mais alors comme le νοῦς est la forme essentielle de l'homme, il s'ensuivrait que la forme essentielle d'un être existerait en dehors de cet être, ce qui est absurde et entièrement contraire aux principes d'Aristote. La raison vient d'ailleurs, voilà tout ce qu'il dit ; il ajoute bien, il est vrai, qu'elle est divine, mais il ne dit ni qu'elle soit Dieu, ni qu'elle soit créée de Dieu, ni qu'elle émane de Dieu.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que selon lui, il y a un rapport profond, une sorte de communauté de nature entre Dieu et l'homme, en tant que capable

(1) Métaphysique, liv. I, chap. 2.

de raison et de bonheur. « On pourrait, dit-il, considérer à juste titre la possession de la philosophie comme plus qu'humaine, car la nature de l'homme est esclave par tant de points que Dieu seul, pour parler comme Simonide, devrait avoir ce beau privilége. Toutefois, il est indigne de l'homme de ne pas poursuivre la science à laquelle il peut atteindre. Si les poètes ont raison, si la Divinité est capable de jalousie, c'est à l'occasion de la philosophie, surtout que cette jalousie doit naître, et tous ceux qui s'élèvent par la pensée devraient être malheureux. Mais il n'est pas possible que la Divinité soit jalouse et les poètes, comme dit le proverbe, sont souvent menteurs (1). » Il nous est donc permis d'aspirer à une science divine entre toutes les autres, il nous est permis de participer à une science qui est celle même de Dieu « car la science qui traite des choses divines et qui est le partage de Dieu, est divine entre toutes les sciences. » Or, la philosophie porte ce double caractère : « Dieu passe pour la cause et le principe de toutes choses, et Dieu seul, Dieu surtout du moins peut posséder une telle science (2). » Mais parmi les êtres qui peuvent participer à cette science divine est l'homme « et il ne faut pas, comme quelques-uns disent, ne sentir et ne penser que des choses humaines, parce que nous sommes des hommes, que des choses mortelles parce que nous sommes mortels, mais autant que cela peut se faire, il faut nous délivrer de la

(1) Ethique à Nicomaque, liv. IX, chap. 7.
(2) Des parties des animaux, liv. IV, chap. 10.
(3) Métaphysique, liv. I, chap. 6, 7.

mortalité et tout faire pour vivre conformément à ce qu'il y a en nous de meilleur et de plus excellent (1). » Or, ce qu'il y a en nous de meilleur, ce qui nous rend capables de sentiments immortels et de pensées plus qu'humaines ; ce qui nous rapproche enfin de Dieu, c'est la raison ; car, par elle, nous sommes capables de contemplation, c'est-à-dire de ce qui fait la vie des dieux ; car par elle l'homme revêt pour ainsi dire la nature de Dieu et est semblable à la substance divine. Aussi est-il le seul de tous les animaux qui ait la station droite, afin de contempler le ciel et les dieux inférieurs (2).

L'homme est encore semblable à Dieu, parce qu'il peut participer au bonheur. « Le bonheur de Dieu consiste dans la contemplation. Aussi de toutes les actions humaines, celle qui se rapprochera le plus de la contemplation est celle qui peut le plus pour rendre notre vie heureuse. Ce qui le prouve, c'est que les animaux qui sont privés de cette faculté sublime sont aussi, par cela seul, exclus de la participation au bonheur. La vie des dieux immortels est toute heureuse ; celle des hommes ne l'est qu'en tant qu'ils possèdent quelque simulacre de la faculté qui rend capable de bonheur. Aucun des animaux ne vit heureux, parce qu'aucun n'a, avec les dieux, la communauté de la contemplation (3) », de la sainte et bien-

(1) Ethique à Nicomaque, liv. x, chap. 7. Métaphysique, liv. xii, chap. 7.

(2) Des Parties des Animaux, liv. iv, chap. 10.

(3) Ethique à Nicomaque, liv. x, chap. 8.

heureuse intelligence. » A ne considérer que ces textes que j'ai accumulés à dessein, il est difficile de ne pas regarder le Νοῦς humain comme une dérivation de la pensée éternelle : tant il y a entre la pensée humaine et la pensée divine de rapport intime, et si je puis le dire, de parenté! (1) Mais ce n'est là qu'une vue aussi sublime que profonde dans Aristote. Ce n'est pas une théorie arrêtée, conséquence de son système général et qui puisse se concilier avec ses doctrines métaphysiques. Il faut donc sur ce point demeurer indécis ; il ne faut pas prêter à Aristote plus de rigueur et de précision qu'il n'en a, sous peine de lui faire dire ce qu'il ne pouvait pas sans renier son dualisme.

(1) Ethique à Nicomaque, liv. x, chap. 10, συγγένης.

DEUXIÈME PARTIE

DISCUSSION ET APPRÉCIATION.

Jusqu'ici nous n'avons fait qu'exposer Aristote et que le commenter par lui-même, mais nous ne voulons pas seulement ajouter un commentaire à tant d'autres ; il nous faut à présent discuter la théorie du Νοῦς, telle que nons la trouvons dans Aristote, si complexe et si variée dans ses détails, mais profondément une dans son ensemble.

1° Aristote a-t-il bien saisi les caractères des différentes idées qu'il rapporte à la raison, et que valent ses considérations sur les universaux et sur le nécessaire ?

2° Tous les faits se réduisent-ils aux principes propres et aux principes communs, et n'y a-t-il point de lacune et d'oubli dans la description qu'Aristote nous donne des divers moments de la raison ?

3° L'énumération et la description des phénomènes fût-elle complète, que dire de cette loi que notre philosophe impose à l'esprit de ne pouvoir rien penser sans image ?

4° La supposition de l'intellect patient et de l'intellect agent suffit-elle à expliquer la raison tout entière, ou faut-il admettre autre chose de plus, comme la réminiscence ou les idées innées?

5° Enfin ne peut-on expliquer plus profondément la nature et l'origine de la raison, et par là donner aux universaux une espèce particulière de réalité qu'ils n'ont point dans Aristote?

Voilà quelles graves questions il est nécessaire de vider, autant que possible, pour juger la théorie du Νοῦς en toute connaissance de cause. Mais à quel ordre nous attacherons-nous dans cette discussion si vaste et si diverse? La théorie de l'universel et de ses caractères essentiels tient à celle du nécessaire, qui tient à celle de la nature de la raison; et celle-ci, de son côté, tient à celle de l'origine du Νοῦς. Nous ne pouvons donc les séparer dans la discussion sans rompre l'ordre naturel des idées. Il n'en est pas ainsi de cette loi de la raison, que l'on ne peut rien penser sans image. Quelle que soit la nature de l'universel et du nécessaire, l'essence de la raison et son origine, c'est un fait que pour arriver au général l'esprit passe par le particulier, et qu'il ne peut penser l'intelligible qu'à l'aide du sensible; c'est même là le fait fondamental des théories d'Aristote sur la connaissance humaine. Aussi nous paraît-il légitime de commencer l'examen de ses doctrines par la discussion de ce fait général, dont Aristote a fait et a dû faire une loi.

CHAPITRE. I.

Portée de cette loi: οὐδὲ νοεῖ ἄνευ φαντάσματος; en quoi vraie; en quoi fausse.

L'on ne pense rien sans image, c'est-à-dire qu'il n'y a point d'idée, qui de loin ou de près, par un côté ou par un autre, n'ait son origine première dans la sensation, au moins quant à sa matière ou quant à son apparition dans l'esprit; car on ne tire les formes intelligibles que des formes sensibles déposées dans la mémoire par la sensation; et, comme le dit Aristote, celui qui ne sent pas ne peut rien apprendre, rien concevoir (1). Le début donc de la pensée est la sensation; sa matière première, ce sont les formes sensibles ou ce qu'elles enveloppent.

Mais, s'il en est ainsi, dans quelle sensation puiserai-je, par exemple, l'idée de l'intelligence et de l'intelligible? En quoi ces idées tiennent-elles à la sensation? Ce n'est certes pas dans des images que je saisis cette idée, d'images que je l'abstrais. L'intelligence est tous les intelligibles en puissance avant qu'elle les pense actuellement; et lorsqu'elle les pense actuellement, elle devient elle-même intelligible à elle-même : c'est donc plutôt dans la pensée en acte des intelligibles que je l'aperçois que dans une représentation sensible. Sans doute, elle ne se pense pas elle-même sans penser autre chose; mais dans la théorie même d'Aristote, cette autre chose, c'est l'in-

(1) De l'Ame, III, chap. 8.

telligible en acte, et non pas telle image, telle forme sensible. Elle se pense en pensant; elle se saisit en saisissant l'intelligible en acte, c'est-à-dire dans son action même. Or, sous quelle image me représenter ce qui ne m'est pas donné primitivement dans une image? Il est vrai qu'indirectement le νοῦς ne se pense pas lui-même sans représentation sensible, puisqu'il ne connaît les autres intelligibles que dans ces représentations, et qu'il ne se connaît lui-même qu'autravers de ces autres intelligibles; mais qu'il y a loin de là à dire que les formes intelligibles ne sont perçues que dans les formes sensibles. Voici la forme des formes qui n'est contenue dans aucune sensation, et par suite dans le souvenir d'aucune sensation, puisqu'elle est immatérielle. Il ne servirait à rien d'objecter que nous sommes portés à figurer, à matérialiser l'intelligence; car ce n'est là qu'une mauvaise habitude que nous contractons à force de laisser notre esprit ramper dans les idées sensibles; et il n'est point juste de donner comme la loi suprême de la raison une déviation de la pensée. Dès lors que nous concevons vraiment le νοῦς, nous ne l'imaginons pas, nous ne l'enveloppons pas de formes sensibles, nous ne le matérialisons pas; loin de là, nous écartons toutes les images; et lorsqu'elles reviennent nous obséder malgré nous, nous concevons pourtant que l'intelligence n'est rien de figurable, et nous faisons effort pour la penser dégagée de toute imagination. « Notre faible imagination, dit Bossuet, ne pouvant soutenir une idée si pure, lui présente toujours quelque petit corps pour la revêtir; mais après qu'elle a

fait son dernier effort pour les rendre bien subtils et bien déliés, ne sentez-vous pas en même temps qu'il sort du fond de l'âme une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si minces et si délicats que vous les ayez pu figurer (1). »

En second lieu, la raison conçoit Dieu. A la vérité l'aspect de ce monde est nécessaire pour s'élever, au-delà de ce monde, jusqu'à l'être premier ou à Dieu. Mais l'idée même de Dieu, comment la tirer d'une image? Est-ce qu'il est contenu dans le monde sensible comme les espèces ou les genres? Quoiqu'il soit la fin de l'univers, il n'en est pas l'essence; il en est absolument séparé. L'esprit ne saurait donc saisir Dieu dans le monde même. S'il est vrai que nous n'arrivons à lui que par la vue du monde qui est à la fois acte et puissance, il faut ajouter que nous ne concevrions même pas ainsi le monde, s'il n'y avait que la sensation, parce que la sensation ne nous donne qu'un perpétuel changement, mais non les causes, mais non les substances; et si Aristote ne savait d'ailleurs ce que c'est que l'acte, ce que c'est que la puissance, il ne pourrait expliquer l'apparente contradiction des idées sensibles (2). D'où que viennent ces idées, et Aristote ne s'explique pas sur ce point, il est évident qu'elles ne viennent pas de la sensation, pas plus pour leur matière que pour leur forme, puisqu'elles la jugent; et par conséquent elles

(1) Bossuet. Sermon sur la mort et l'Immortalité, 2e partie.

(2) Métaphysique, III, 5.

ne peuvent être abstraites des représentations sensibles ou des images.

Ce qui donne lieu à cette loi si exclusive d'Aristote « que l'on ne pense rien sans image, » c'est qu'il n'admet qu'une seule espèce d'expérience, la sensation. Aussi dit-il que la seule faculté qui nous soit inneé est celle de sentir (1).Quant à ce que les modernes appellent conscience, il n'y en a point trace dans sa théorie des connaissances humaines. Bien plus, il semble la rejeter. « Lorsque nous percevons que nous voyons ou entendons, il est nécessaire que ce soit par la vue même que nous voyons, par l'ouïe que nous entendons, ou bien par un autre sens. Si c'est par un autre sens, ce doit être par un autre sens de la vue ayant également pour objet les couleurs (ou par un autre sens de l'ouïe ayant également pour objet les sons). En conséquence, ou bien il doit exister deux sens pour le même objet, ou bien chaque sens doit se percevoir soi-même. D'autre part, si le sens qui perçoit la vue est différent de la vue elle-même, on tombe dans le progrès à l'infini, ou bien il faut admettre un sens se percevant soi-même. Mais dans ce dernier cas il est plus raisonnable de mettre cette faculté dans le sens primitif (2). » Je ne veux point discuter au long cette doctrine ; je remarque seulement que s'il en est ainsi, c'est la vue qui perçoit la vue, puis le toucher qui perçoit le toucher, puis l'audition qui perçoit l'audition : chacun des sens a son domaine à part,

(1) Seconds Analytiques, II, 19.
(2) Traité de l'Ame, III, 2.

sa petite province; mais comme c'est un seul et même être qui perçoit ces diverses sensations, et que cela est nécessaire pour qu'il les compare, au-delà de ces sens Aristote est obligé de supposer un sensorium commun (1), puis encore au-delà une perception de la raison par elle-même. N'est-ce pas là mettre l'homme en pièces et le multiplier indéfiniment? Mais si tout est séparé ainsi, comment l'esprit fait-il la distinction du sensible et de l'intelligible? Par la raison? Elle n'a rien à voir avec ce qui est sensible. Par les sens? Ils n'ont rien à voir avec l'intelligence? M. Hamilton peut louer cette doctrine comme exacte et profonde; pour nous, nous ne la comprenons pas.

Quoiqu'il en soit, on voit d'où vient ce principe qu'on ne pense rien sans image. Comme d'un côté il n'y a d'autre expérience que la sensation, et que d'un autre côté l'expérience est la condition du développement et de l'action du Νοῦς, il faut bien que l'image ou la sensation qui persiste dans l'esprit soit la condition de toute pensée, et qu'on recueille les formes intelligibles dans les formes sensibles. Je sais qu'Aris-

(1) De l'Ame, III, 2.

Aristote qui rejette la conscience, comme faculté intellectuelle *sui generis* indique pourtant ce qu'elle est dans ce passage de la morale à Nicomaque. « Celui qui voit sent qu'il voit, celui qui entend sent qu'il entend, celui qui se promène sent qu'il se promène; enfin en toutes choses, il y a un je ne sais quoi qui sent que nous agissons; nous pouvons sentir que nous sentons; nous pouvons comprendre que nous comprenons; or sentir que nous sentons, comprendre que nous comprenons, c'est sentir et comprendre que nous sommes (IX, 9). » Or qu'est-ce au fond que la conscience, sinon le sentiment de l'existence et de l'unité?

tote paraît quelquefois infidèle à cette doctrine et que toutes les fois, par exemple, qu'il veut déterminer et éclaircir la nature de la puissance et de l'acte, il laisse là les choses sensibles comme trop obscures pour s'attacher à un fait de conscience, l'opposition si claire pour nous de la science en puissance et de la science en acte (1) : tant la connaissance de l'âme est utile aux autres connaissances et surtout à la physique (2) ! Mais il n'en demeure pas moins toujours ferme et absolu dans ce principe exclusif que l'image est nécessaire pour penser, et cela, parce qu'il n'a pas entendu la nature et le rôle de la conscience.

Cependant il y a dans la doctrine d'Aristote un grand fond de vérité, et je ne m'étonne pas qu'elle soit admirée de Kant. Si nous ne pensons rien sans image, ce n'est pas seulement que l'imagination soutient la pensée, mais encore que la pensée pure est impossible sans l'expérience. Il est très-vrai que dans les spéculations abstraites, comme dans les mathématiques, qui ne roulent pas sur le réel mais sur l'idéal, nous avons besoin d'avoir comme sous les yeux quelque chose où nous prendre, et si l'imagination ne réveillait et ne soutenait la raison, à peine pourrions-nous suivre la moindre démonstration. Mais il y a plus : nous ne concevons le possible que par l'actuel, l'idéal que par le réel. Ce n'est donc pas une erreur de dire, comme le fait Aristote, que l'art et la science ne font des progrès parmi les hommes

(1) Physique, liv. VIII, 4.
(2) De l'Ame, liv. I, chap. 1.

que par l'expérience (1). Quoiqu'il n'ait pas aperçu le premier cette loi, c'est lui qui l'a fortement et nettement établie, et l'on ne peut douter qu'il ne l'eût en vue lorsqu'il posa ce principe que l'âme ne pense rien sans image. Si son expression est inexacte et s'il a tort de réduire toute l'expérience à la sensation ou comme disent les Allemands à la sensibilité externe, tandis qu'il reste dans l'homme une autre sorte de sensibilité, je veux dire la conscience ; il a eu la gloire de poser comme un principe l'union étroite et nécessaire de l'expérience et de la raison, et par suite de marquer la condition de toute véritable idée, de toute découverte, de tout progrès dans la science. Réduite à l'expérience notre pensée serait un chaos sans lumière ; réduite à la raison, elle serait frappée d'une invincible impuissance ; elle ne produirait rien, elle ne serait qu'une pure possibilité, qu'un néant. Aussi voyez dans les sciences ce qui résulte d'une séparation de la raison et de l'expérience. Ceux qui ne s'élèvent pas au-delà de l'expérience ne connaissent pas la forme ou la cause des phénomènes ; ils ne peuvent rendre compte de rien parce qu'ils ne possèdent pas l'universel ou l'intelligible, qui est la raison de ce qu'ils ont vu ; ils ne procèdent que par tatonnements et leur science toute de probabilité n'est science qu'en apparence, puisqu'elle n'est point nécessaire (2), puisqu'elle ne vient pas « des facultés éternellement vraies (3) », le raisonnement et la raison. D'un

(1) Métaphysique, liv. I; chap. 1.
(2) Métaphysique, liv, I, chap 1.
(3) De l'Ame, liv. III, chap. 3.

autre côté, si la raison fait divorce avec l'expérience, elle n'engendre que des chimères qui n'ont aucun rapport avec la réalité. Aristote a surtout attaqué vivement la funeste tendance de l'esprit à la spéculation pure. Selon lui, « laisser là les sens » pour ne s'attacher qu'à la raison et au raisonnement « c'est une infirmité du principe pensant (1). » Ne pas admettre la sensation comme un principe, et par exemple s'efforcer de démontrer que la nature existe quand c'est là une donnée primitive de notre esprit, « est « aussi ridicule que de raisonner sur les couleurs « quand on est aveugle-né ; nécessairement on ne « prononce que des mots et l'on n'entend rien ; on « n'a rien dans l'esprit (2). » La raison et l'expérience sont donc nécessaires l'une à l'autre dans les sciences et dans toute connaissance possible. Car l'une nous apprend l'universel qui est la raison du particulier ; l'autre nous apprend le particulier sans lequel il nous est impossible de connaître l'universel.

(1) Physique. Τὸ μὲν οὖν παντ' ἠρεμεῖν, καὶ τούτου ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀῤῥωστία τίς ἐστι διανοίας, VIII, 3.
(2) Physique, II, 1.

CHAPITRE II.

De l'universel selon Aristote ; vérité et profondeur de cette théorie.

L'esprit aidé de l'expérience et obéissant à une double loi, l'une qui le force de s'appuyer sur l'observation, l'autre qui l'emporte vers ce qui n'est ni sensible ni observable, s'élève peu à peu aux universaux, idées ou vérités, définitions telles que celle du triangle, ou axiômes secondaires qui ne s'appliquent pas à l'être en tant qu'être, mais à une classe déterminée d'êtres, par exemple, tout homme est mortel. Or, ces universaux, Aristote les attribue à la raison, et en cela il ne fait que suivre les traces de Platon et peut être des Pythagoriciens. Car ce n'est pas seulement le bien, le beau, le vrai qui pour Platon sont des idées; mais encore l'homme en soi, le cheval en soi. Les modernes semblent quelquefois se séparer plus de cette doctrine qu'ils ne le font réellement, au moins pour ce qu'ils appellent induction. Car tout en admettant que l'induction est une faculté distincte de la raison, tout en s'efforçant d'établir une différence radicale entre les généralisations de l'expérience et les conceptions pures de la raison, ils disent que toute induction implique l'idée préconçue de la généralité et de la stabilité des lois de la nature. C'est donc la raison qui, en s'appliquant à l'expérience, crée les inductions. Elle est donc en tous sens la source des principes, et des principes communs qui ne dérivent que d'elle, et des principes propres qui par leur compréhension ou par leur

matière tiennent à l'expérience, mais qui ne viennent que du Νοῦς par leur forme ou leur universalité. Or, par leur forme ou leur universalité les principes dépassent de toutes parts les bornes de la conscience, de la perception externe, et des souvenirs qui ont pour objets les données de ces deux facultés expérimentales. En effet, lorsque nous disons, par exemple, que les corps tombent avec une vitesse proportionnelle au carré des temps, nous n'entendons pas dire seulement que les corps qui sont sous nos yeux tombent ainsi, mais que tous les corps tombent, ont tombé et tomberont avec cette vitesse partout et toujours, aussi bien dans les points de la durée et de l'espace où nous ne sommes pas, où nous n'avons pas été, où nous ne serons pas, que dans ceux où nous avons été autrefois, où nous sommes présentement. L'expérience ou la sensation (car ces deux mots sont synonymes pour Aristote) ne nous montre que ceci ou cela, que ce qui est là ou ici, que ce qui est à tel moment ou à tel autre, tandis que l'universel, produit de l'induction, est ce qui est partout et toujours (1). Les universaux ou les inductions ne doivent donc qu'à la raison leur généralité. De même que par l'application des axiomes aux définitions on fait sortir des vérités nouvelles dont les définitions étaient grosses, de même en s'appliquant aux expériences partielles que chacun de nous peut faire, la raison en abstrait certaines vérités qui par leur universalité débordent l'expérience. C'est donc avec quelque raison, ce semble, qu'Aristote fait du Νοῦς la source et l'origine des

(1) Analytiques seconds I, 30.

principes propres ou de ce que nous appelons généralisations *à posteriori*, et l'on ne dit pas autre chose que lui lorsqu'on soutient que sans la préconception de l'idée de loi toute induction est impossible. Aussi ne voit-on pas pourquoi on se séparerait ici d'Aristote en faisant de l'induction une faculté à part, tout à fait distincte de la raison pure. Ce n'est pas qu'il faille confondre les intuitions immédiates de la raison avec ces généralisations discursives qui ne sont possibles que par l'intermédiaire de l'expérience, (et nous verrons plus tard avec quelle profondeur Aristote les distingue), mais s'il y a une différence dont on doit tenir compte sous peine de tout brouiller, est-ce une raison pour multiplier sans fin les facultés? Pourquoi la raison n'aurait-elle pas deux mouvements distincts et ne serait-elle pas multiple dans ses effets, quoiqu'elle soit une dans son fond et dans son essence?

Ce que nous avons dit de l'induction, il faut le dire de la généralisation; car c'est tout un pour Aristote, comme pour Platon, et plus tard pour Bacon. Que toute induction soit un jugement, que toute généralisation ne soit qu'une idée simple, cela n'emporte pas la nécessité de deux facultés, dont l'une nous conduirait à de simples appréhensions, et l'autre à des jugements. Car aucune de nos facultés intellectuelles ne nous suggère d'idée qui n'enveloppe point de jugement. Subordonner donc l'induction à la raison, sans y subordonner la généralisation, c'est se contredire, et Aristote est parfaitement conséquent avec lui-même lorsqu'il fait venir de la raison tous les universaux, jugements ou idées.

Mais surtout il nous paraît dans le vrai ; car de deux choses l'une, ou c'est par une sorte de nécessité rationnelle, ou c'est au hasard et arbitrairement, que nous formons les universaux. Dans le premier cas, ils sont de vraies connaissances, dans le second, ce ne sont que des fictions, que des jeux d'esprit, que des chimères. Aristote, Platon, toute la scholastique, Malebranche et Leibniz croient qu'il ne dépend pas de nous de former comme bon nous semble les universaux. Presque tous les modernes depuis Locke, comme s'ils avaient voulu racheter par une concession la fermeté, avec laquelle ils établissaient la nécessité de certains principes indépendants de l'expérience, paraissent se soucier peu des universaux à posteriori, dont ils abandonnent et sacrifient la rationalité (qu'on me passe ce mot barbare), aux exigences de l'empirisme.

Ils semblent accorder à Locke et à Condillac, qu'il suffit de voir un objet, puis un autre, puis un autre pourvu qu'ils se ressemblent, pour arriver à une idée générale. Faut-il donc croire qu'Aristote se trompe en les faisant dépendre de la raison qui universalise l'expérience et par là lui communique sa propre forme? Ou plutôt ne prend-on pas pour tout le phénomène, quand on décrit ainsi la généralisation, ce qu'il y a de plus apparent et de moins essentiel dans le phénomène même. Voyons ce que deviennent les universaux, si l'on fait abstraction de cette nécessité rationnelle qui, selon Aristote, ne domine pas moins l'esprit dans la formation des idées générales, qu'il appelle principes propres, que dans la concep-

tion des principes communs. Si cette théorie mène à des conséquences manifestement absurdes, comme il n'y a que deux hypothèses à faire, il en faudra conclure que l'hypothèse adoptée par Aristote est la vérité même.

Selon Locke, il n'y a que du négatif dans l'universalité de nos idées. Si l'esprit aperçoit un cercle, et qu'il ne fasse aucune attention à ce qui le caractérise, à ce qui le constitue tel cercle, cela suffit, il a l'idée générale du cercle. L'idée générale n'est donc qu'une idée particulière tronquée, mutilée, et elle n'est générale qu'en tant qu'elle est ainsi mutilée et tronquée. Elle n'est donc universelle que parce qu'il y a en elle du négatif. C'est ainsi que s'expliquent facilement ces universaux, dont on fait tant de bruit dans les écoles. Qu'on me permette une comparaison qui, en représentant assez bien l'hypothèse de Locke, en fait sentir toute l'insuffisance. En plein jour, je vois les objets à peu près tels qu'ils sont : à mesure que la clarté diminue, les différences s'effacent ; je ne distingue plus les objets, je n'aperçois devant moi qu'une grande masse confuse. Pour peu que les ténèbres s'épaississent, je ne vois plus rien. Il se fait dans mon intelligence une nuit de cette sorte : lorsqu'elle n'est pas encore bien épaisse, je saisis quelques différences, il y a pour moi un certain nombre de genres et d'espèces. Mais la nuit se fait-elle tout à fait, toutes mes idées se confondent en une seule, et j'ai l'idée de l'être si l'on peut appeler idée, ce qui est l'absence de toute idée. Lors donc que je suis arrivé à l'idée la plus ab-

straite et la plus générale qu'il y ait, c'est que la nuit est complète. Je ne vois réellement rien, je n'entends rien; car ne voir que les ténèbres, n'est-ce pas ne rien voir; n'entendre que le silence, n'est-ce pas ne rien entendre?

Voilà ce que devait dire Locke, et ce qu'il dit en effet plusieurs fois, quoiqu'il puisse aussi lui arriver de dire le contraire. Combien est-il éloigné d'Aristote, qui ne peut concevoir les universaux que par la supposition d'une lumière supérieure qui nous éclaire sur l'intelligible ou l'universel contenu dans les choses! Mais s'il en est ainsi, si ce qu'il y a de négatif dans nos perceptions produit ce fonds de connaissances universelles qui constituent les sciences, il faudra dire que la science sort de l'ignorance et la lumière des ténèbres. Car on aura beau faire, c'est l'universel qui est l'objet de la science, c'est l'universel qui est ce qu'il y a pour nous de plus lumineux: « Et, comme dit Aristote, les connaissances sont premières et plus claires en deux sens; car ce qu'il y a de premier pour la nature, peut ne pas être ce qu'il y a de premier pour nous (au moins en apparence), de même que ce qu'il y a de plus clair par nature, peut ne pas être pour nous ce qu'il y a de plus clair. Or, j'appelle connaissances premières et plus évidentes pour nous celles qui sont le plus près de la sensation, et premières ou plus claires absolument, celles qui s'en écartent le plus. Celles qui s'en éloignent le plus sont celles qui sont le plus universelles, celles qui s'en rapprochent le plus, sont les particulié-

res (1). » L'esprit de l'homme est tellement fait qu'en dépit des systèmes, il ne peut se tenir dans les idées individuelles, parce qu'elles n'expliquent rien, parce qu'on n'en peut rien tirer, parce que celui qui n'aurait que des idées particulières ne connaîtrait rien et serait plongé dans les ténèbres où vit la brute. Il faut qu'il s'élève au général, qui est plus conforme à sa nature d'être intelligent, et par conséquent plus intelligible. Locke croyait-il échapper à ces conséquences, lorsqu'il dit que toutes les idées générales sont factices, arbitraires, qu'elles sont le produit de la volonté ? C'est corriger une erreur par une erreur qui ramène à la première. Car s'il nous plait de retrancher certains caractères des objets de nos perceptions et de considérer ces objets ainsi mutilés comme des objets généraux; la lumière sortira encore des ténèbres, la volonté n'étant pas elle-même une lumière. Ce que nous connaîtrons donc réellement, ce sera le particulier, car si l'esprit peut encore se prendre aux idées générales, c'est que nous avons bien voulu laisser dans ces idées tronquées quelques-uns des caractères que nous avions saisis dans le particulier, c'est-à-dire quelque chose d'individuel. L'individuel donc est seul accessible à notre intelligence, le général n'étant par lui-même qu'un pur néant. Seul il peut éclairer nos esprits, le général n'étant par lui-même rien de lumineux, n'étant plutôt que nuit et ténèbres. C'est-à-dire qu'on ne connaîtrait véritablement rien; « car il n'y aurait

(1) Analytiques Post. liv. I, chap. 2.

plus rien d'intelligible, il n'y aurait que la sensation, il n'y aurait science de rien, à moins qu'on ne nomme science la connaissance sensible (1). » Et comment serait-elle science ? La nature sensible est dans un perpétuel mouvement : « or, on ne peut juger de la vérité de ce qui change : on ne peut rien déterminer de vrai sur ce qui change sans cesse dans tous les sens (2). » La sensation, en effet, n'atteint que des êtres changeants en apparence ; ce qu'elle saisit en eux, ce n'est pas plus l'essentiel que l'accidentel, mais l'accidentel et l'essentiel confondus ensemble, de telle sorte que l'être qui change sans cesse dans ce qu'il a d'accidentel paraît changer lui-même tout entier. Or, qu'est-ce qu'une connaissance dont l'objet est dans un flux et un reflux sans fin, dans un perpétuel écoulement? Ne change-t-elle pas, ne s'écoule-t-elle pas elle-même avec l'objet? Une telle connaissance n'est rien.

Telles sont les conséquences auxquelles je défie qu'on échappe, si l'on n'admet pas avec Aristote que l'esprit dans la formation des genres et des espèces obéit à une nécessité rationnelle, emporté qu'il est vers le général par une force invincible, de telle sorte que les universaux ne sauraient être des idées factices. Il peuvent être mal faits ou plutôt, comme le dit Leibniz, ils peuvent être des idées provisoires qu'on corrigera par la suite, s'il y a lieu. Car bien que les universaux dépendent de la raison par leur

(1) Métaphysique, liv. II, chap. 4.
(2) Métaphysique, liv. III, chap. 5.

universalité ou leur forme, ils dépendent de l'expérience par leur matière. Si donc l'expérience n'est pas complète, n'est pas assez profonde, il se pourra que l'esprit humain erre dans la formation des universaux en prenant pour essentiel ce qui ne l'est pas, de la même manière qu'il est possible de se tromper dans la connaissance des causes. Or, une erreur dans l'application n'infirme en rien les principes et la raison d'où ils émanent. On se trompe quelquefois en assignant telle cause à tel phénomène, mais il n'en demeure pas moins vrai, d'une vérité invincible à toute objection, que les phénomènes ne sauraient arriver sans cause. Il en est de même dans la formation des genres et des espèces. Nous sommes sûrs qu'il y a des genres et des espèces; mais nous ne sommes pas toujours sûrs de les bien connaître. C'est ce qui explique l'obstination de la science à rechercher des classifications, en même temps que la diversité de ces classifications. On peut donc s'en tenir sur les universaux à la doctrine d'Aristote.

On dit que les idées générales viennent des ténèbres de notre ignorance, et loin de là, elles sont seules réellement intelligibles et conformes à notre raison. On dit que si nous formons des idées générales c'est que notre intelligence bornée ne saurait embrasser tous les individus, et loin de là, c'est la perfection de l'intelligence de concevoir l'universel, et comme il n'y a de science que dans l'universel, c'est par la conception seule de l'universel que l'intelligence est intelligence. Or si l'esprit de l'homme connaît l'universel, c'est qu'il est déjà science lui-

même; c'est sa nature, le νοῦς ποιητικὸς est en nous comme une habitude qui sans cesse agit: « La science, dit Aristote, est celle qui est en acte; celle qui est en puissance paraît venir la première dans le temps; mais absolument parlant et en réalité, il n'en est rien; elle ne précède pas la science en acte (1). » C'est donc parce que le νοῦς ποιητικὸς, qui est comme une habitude, est en quelque sorte science en acte ou lumière en acte, en ce qu'il n'est pas une faculté nue sans quelque commencement d'action, que nous pouvons connaître réellement, car sentir, ce n'est pas connaître, ce n'en est que l'ombre. Ainsi la conception du général ne vient pas de l'imperfection de notre nature, mais de ce qu'il y a en nous de vraiment être ou d'acte; elle n'est pas quelque chose de négatif, mais quelque chose au contraire de plus effectif que la notion du particulier, émanant de ce qu'il y a en nous de plus effectif, de plus réel, de plus excellent. Aussi en transformant le particulier en général, ne nous contentons-nous pas de l'émonder, pour ainsi dire en retranchant tout ce qui est accidentel, ou tout ce qui sans être accidentel n'est pas l'essence même. Mais, au contraire, nous y ajoutons ce qui le fait universel, une sorte d'ubiquité dans l'espace et dans le temps. Car ce qui est universel est ce qui est partout ou toujours, comme dit Arisote, ce qui est vrai non-seulement des êtres que nous avons connus ou que nous connaissons ici ou là, hier ou aujourd'hui, mais d'une infinité d'êtres possibles qui

(1) Traité de l'Âme, liv. III, chap. 5.

ressembleraient à ceux que nous avons vus ou que nous voyons. Cette doctrine serait parfaite, si Aristote eut mis en lumière l'idée qui, à notre insçu, domine notre esprit, quand il universalise. Mais il ne l'a point fait : il a seulement jeté en passant ces mots que la nécessité que nous supposons dans les choses dérive d'une nécessité supérieure, d'une nécessité première, de la nécessité de l'existence divine. Or, comme ce qui est nécessaire est universel, et que réciproquement ce qui est universel est nécessaire, il s'ensuivrait que c'est l'idée de Dieu implicite ou explicite qui nous éclaire sur l'universel et l'intelligible contenus dans les choses naturelles ; mais cette conclusion rigoureuse d'ailleurs dépasse la pensée d'Aristote : Car pour lui le nécessaire que nous voyons dans les choses naturelles vient de la nature même, et il ne remonte pas au-delà, quand il s'explique clairement et longuement dans sa physique sur cette espèce de nécessité.

Quoiqu'il en soit, les idées universelles sont nécessaires, et les vérités qui en sortent sont ce qu'elles sont et ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont. Il faut voir ces conséquences dans la théorie de la science qui n'est que l'expression la plus sévère et la plus exacte de la pensée d'Aristote sur l'universel et de sa théorie de la raison. « Nous pensons savoir une chose absolument, dit Aristote, et non pas d'une manière sophistique et par accident, quand nous pensons connaître que la cause pour laquelle une chose est, est la cause de chose, et par suite, que cette chose ne peut pas être autrement. C'est pourquoi ce

dont on a la science absolument ne peut pas être autre qu'il n'est. Savoir c'est connaître par démonstration, et j'appelle démonstration le syllogisme de la science. » Or la démonstration ou le syllogisme de la science est composé de propositions nécessaires. Il est évident de plus que ces propositions sont universelles, et il y a identité entre le nécessaire et l'universel. L'universel est ce qui est toujours et partout, et « non pas ce qui est vrai de quelque chose et ne l'est pas de quelque autre, ce qui est vrai quelquefois et d'autres fois ne l'est pas. » Il est donc évident que si les propositions dont se compose le syllogisme de la science sont universelles, il est nécessaire que la conclusion de cette démonstration soit éternelle, ou pour mieux dire, il est nécessaire qu'il en soit ainsi pour toute vraie démonstration, car il n'y a point de démonstration des choses qui passent. Il n'y a point à proprement parler et absolument de science du contingent. S'il y a science ce n'est qu'accidentellement, car cette science ne serait point science de l'universel, mais elle serait science parfois et d'une certaine manière » mais non point absolument. Ainsi la science roule sur l'éternel et le nécessaire, et elle n'est qu'un tissu de démonstrations et de syllogismes composés de propositions universelles et par cela même éternelles et nécessaires. Tout universel donc par cela seul qu'il est vraiment universel est nécessaire, immuable, éternel (1).

(1) Voyez cette théorie longuement développée dans les chapitres 4, 5, 6, 7, 8, 9 et 10 du liv. I, des Analyt. Post.

En lisant la théorie d'Aristote sur la science, on est souvent tenté de soupçonner qu'il n'a fait qu'entrevoir la nature du nécessaire, et que ne l'ayant pas bien approfondie, il l'a méconnue en la confondant avec celle du général. Pour tout dire, ce soupçon semble justifié par quelques mots d'Aristote, et par la manière dont il définit le nécessaire soit dans les premiers Analytiques, soit dans le traité de l'interprétation. Car s'il dit que le nécessaire est ce qui est tel qu'on ne peut le concevoir autrement, il dit aussi qu'on appelle nécessaire ce qui arrive le plus souvent (1). Mais ce qui arrive le plus souvent n'arrive pas toujours et par conséquent ne saurait se confondre avec le nécessaire et l'absolu, et lorsque l'on confond deux choses si dissemblables, il n'est pas étrange de mettre sur le même pied ce qui est universel et ce qui est nécessaire. Je ne prétends pas défendre cette définition qu'Aristote donne du nécessaire; car à la prendre à la lettre, elle n'est qu'une pure contradiction dans les termes. Cependant comment jugeons-nous de l'essence des êtres? Par ce qui est inhérent à ceux que nous avons observés. Mais le toujours dans nos observations n'est que le souvent dans la réalité: car il est impossible que nos observations atteignent jamais tous les êtres d'une même espèce. Relativement à nous donc il y a des choses qui tout en étant nécessaires en elles-mêmes, ne sont cependant que ce qui arrive souvent. Mais

(1) Analyt. premiers liv. I, chap. 2, chap. 8. De l'interprétation, chap. 12.

cette manière de connaître les choses ne change en rien leur nature, et lorsqu'on définit le nécessaire, il faut le définir parce qu'il est en soi, et non parce qu'il peut être pour nous. Or le nécessaire est ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est (1). S'il en est ainsi, c'est avec raison, je crois, qu'Aristote dit que tout vrai universel est nécessaire. Si par exemple nous savions parfaitement ce qu'est l'homme, ce qu'il a d'essentiel et par suite d'absolument inséparable de sa nature, nous pourrions le définir comme nous définissons le triangle, et tirer de cette définition des conséquences tout aussi éternelles, tout aussi nécessaires, tout aussi universelles que celles que nous tirons de la définition du triangle. Ce qui serait essentiel à l'homme selon la definition se retrouverait nécessairement dans tous les hommes, et ce qui découlerait de cette définitiou, serait nécessairement vrai de chacun et de tous. L'homme est-il par son essenee un être pensant, il n'y aura pas d'homme qui ne possède cette vertu, comme il n'y a pas de triangle rectangle dont un des angles ne soit droit (2). Il faut en dire autant de tous les êtres soit réels soit possibles. Nous pouvons bien ignorer les essences; nous pouvons bien nous tromper en les déterminant, et prendre l'accidentel pour le nécessaire, la conséquence pour le principe. Mais à coup sûr nous savons qu'elles existent, et tout notre effort est de nous rapprocher de plus en plus de ce qu'il y a de nécessaire dans les choses en constatant par l'observation

(1) Analytiques seconds, I, 3 et 4.

ce qu'il y a de plus stable et de commun dans les êtres semblables, et en subordonnant les caractères moins importants à ceux qui le sont plus. Voilà pourquoi nous formons des universaux, des idées nécessaires par cela seul qu'elles sont générales, c'est-à-dire parce qu'elles se trouvent réalisées dans une multitude d'êtres et que le fussent-elles dans un seul, elles nous semblent toujours pouvoir l'être dans une infinité d'autres.

Ce n'est donc pas Aristote qui se trompe, mais ceux qui passant trop légèrement sur les ressemblances essentielles des universaux que nous devons en partie à l'expérience, et de ceux qui n'en viennent par aucun côté, ne veulent voir que les différences. Encore si ces différences étaient toutes réelles ! On dit que les idées à *posteriori*, quelque générales qu'elles soient, n'ont jamais qu'une généralité bornée qui, à chaque instant, peut être démentie, tandis qu'il est impossible qu'il y ait la moindre exception aux idées vraiment universelles. On dit que les unes ne sont vraies que relativement, tandis que les autres sont absolument vraies ; que les unes sont contingentes et les autres nécessaires d'une imprescriptible nécessité. On dit que les unes sont factices, tandis que les autres ne dépendent pas de nous et nous sont imposées comme d'en haut, toutes faites, telles qu'elles peuvent et doivent être, de sorte que nous n'y pouvons rien ajouter, rien retrancher, rien corriger. Ces différences me paraissent fort exagérées.

1° Les idées générales à *posteriori* sont bornées dans

leur généralité; leur généralité peut toujours être démentie, et alors même que nous ne verrions rien qui la restreignît, toujours pourrions-nous concevoir qu'il n'est pas impossible que cela arrive. Ne confondons pas une idée générale qui serait bien faite avec celles qui ne sont que provisoires et, qui peut-être, sont mal établies. Une idée générale bien établie ne recevra pas plus de démenti qu'une bonne définition de géométrie. Car l'une comme l'autre exprime ce qu'il y a de premier et de plus essentiel dans l'objet défini. S'il est vrai, par exemple, qu'il soit de l'essence de l'homme d'être intelligent, il est aussi impossible que l'intelligence ne se trouve pas à quelque degré dans tout homme, qu'il est impossible qu'un triangle ne possède pas la triangularité. Un homme qui ne posséderait pas ce qui est essentiel à l'homme, n'est pas un homme, comme un cercle dont tous les rayons, aboutissant à la circonférence, ne sont pas égaux, ne serait pas en cercle (1).

2° Les idées universelles à *posteriori* ne sont que contingentes, tandis que les idées universelles à *priori* sont nécessaires. Distinguons ici le possible du réel. Sans doute il n'est pas ou tout au moins il ne paraît pas nécessaire, absolument parlant, que ce monde soit ce qu'il est. Un autre monde aurait pu, peut-être, exister; une autre planète occuper la place qu'occupe la terre, les espèces n'être pas celles que nous voyons. En un mot, il n'était pas nécessaire peut-être que ce monde fût réalisé plutôt qu'un autre.

(1) Analytiques seconds, II, 13. De sensu et sensil :, chap. 1.

Mais cela admis, si Dieu décrète que dans ce monde il y aura des hommes, des lions, ou toute autre espèce, je dis qu'il est nécessaire que tous les hommes, que tous les lions qui seront réalisés aient en eux ce qui fait qu'un homme est homme, ou qu'un lion est lion; ils seront tout ce qu'ils étaient dans le monde des possibles ou des essences, avec quelque chose de plus, avec certaines conditions individuantes, comme disent les scholastiques. En tant qu'essences ou que possibles, il en est de ces êtres comme des êtres mathématiques. S'il y avait dans la nature, ce que je crois impossible, des triangles et des cercles réels, ils seraient tout ce qu'est le triangle en soi, mais de plus ils se distingueraient les uns des autres comme individus, ils seraient plus petits ou plus grands, les uns rouges, les autres noirs, etc. Si les idées des êtres mathématiques sont nécessaires, absolument vraies, pourquoi les idées générales des êtres réels ne le seraient-elles pas (1)?

3° Les idées universelles a *posteriori* sont factices, tandis que les universaux à *priori* sont nécessairement ce qu'ils sont en dépit de notre volonté et même de notre intelligence à laquelle ils s'imposent, mais qui ne les fait pas. Il pourrait bien y avoir ici quelque malentendu; veut-on dire que parmi les universaux il y en a qui sont soumis à notre caprice tandis que les autres ne le sont pas? Cela est faux; car ni les uns ni les autres ne dépendent de notre bon vouloir. Nous ne pouvons pas plus faire que la

(1) Analytiques Seconds, II, 12.

pensée appartienne ou non à l'essence de l'homme, que nous ne pouvons faire qu'il arrive quelque chose hors du temps, ou qu'un phénomène se produise sans cause. Que nous nous trompions ou non dans la formation d'un genre ou d'une espèce, il ne s'ensuit pas que cette formation soit arbitraire et soumise à notre bon plaisir (1). Dès que nous voyons que nous avons pris pour constant ce qui change avec les individus, pour essentiel ce qui n'est qu'accidentel, nous corrigeons nécessairement cette pensée, comme nous le faisons quand nous avons commis une erreur de calcul. Veut-on dire seulement qu'en tant qu'universaux les uns sont notre ouvrage, tandis que les autres ne le sont pas? On se trompe également; car il est constant que les principes les plus abstraits et les plus universels ont paru d'abord sous forme de jugements particuliers, et que dans ce cas, comme dans le cas de la formation de l'espèce homme, par exemple, nous avons transformé ce jugement en le rendant *intentione universalitatis* par l'intention d'universalité qui est au fond de notre raison, universel de particulier qu'il était d'abord. En ce sens il n'y a peut-être pas une idée représentant un être ou une vérité qui ne soit factice. Même l'idée de Dieu n'échappe pas à cette loi : ce n'est point nous, il est vrai, qui formons l'idée de l'infini en tant qu'il est infini; nous le concevons invinciblement et par un mouvement spontané de notre intelligence. Mais c'est nous qui recueillons dans la nature les perfections

(1) Physique, IV, 8.

imparfaites, dont nous faisons pour ainsi dire Dieu, en les étendant à l'infini, en les concevant sous la raison de l'infini ou du parfait.

La seule différence vraie qu'il y ait entre les universaux purement rationnels et les universaux tirés de l'expérience, est celle qu'a marquée Aristote dans la distinction des principes propres et des principes communs. Les principes propres sont les universaux qui ne s'appliquent pas à toute espèce d'êtres, soit réelle, soit intelligible, mais à telle classe d'êtres, que d'ailleurs elle existe ou qu'elle soit simplement possible. Ainsi l'idée générale d'homme et la définition qu'on en peut donner est un principe propre; car cette définition ne vaut que pour l'espèce humaine, et ce qu'on dit de l'homme en tant qu'homme, on ne peut pas le dire du cheval ou du singe. Ainsi l'idée générale du triangle est un principe propre; car ce serait folie de définir le cercle par la définition du triangle et de dire du cercle ce qui est vrai du triangle en tant que triangle. Les principes communs sont au contraire ce qui se dit de tout être en tant qu'être et non pas seulement de tel être déterminé. Ainsi il est nécessaire que tout événement arrive dans le temps, que tout phénomène ait une cause, que tout être fini vive dans l'espace.

De plus cette distinction contient tout ce qu'il y a de vrai dans celles que nous avons critiquées. Car s'il est partout et toujours vrai, s'il est universellement vrai, s'il est éternellement vrai que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits, cette vérité universelle en un sens ne l'est pourtant pas en cet

autre qu'elle s'applique à tous les êtres. Elle n'est point vraie de l'être en tant qu'être, mais seulement d'une classe déterminée d'êtres, de l'être en tant que triangle. Elle n'est donc pas universelle en tous sens et absolument, comme les principes communs. De même quoiqu'absolument vraie, elle est pourtant relative par un certain côté. Car elle n'est vraie que relativement au triangle et non point pour tout être, tandis que les principes communs sont absolument vrais non-seulement parce que le contraire de ces principes est nécessairement absurde, mais parce qu'ils sont vrais de toute chose. Qu'il y ait ou non des êtres finis, il n'en sera pas moins vrai, que, pour qu'il y en ait il faut une cause, et que, s'ils viennent jamais à l'existence, ils existeront dans le temps et l'espace, quels qu'ils soient d'ailleurs. Qu'on suppose un autre monde à la place de celui-ci, il sera encore nécessaire qu'il ait une cause et qu'il soit dans l'espace et le temps. Et alors même que l'univers serait simplement possible, il ne serait encore possible que sous les conditions de l'espace et du temps, qu'en tant qu'il y aurait une cause qui de la puissance le pût faire passer à l'acte. Ainsi tous les universaux le sont à ce titre qu'ils sont vrais partout et toujours, du possible comme du réel, indépendamment des intelligences humaines qui les conçoivent. Mais parmi les universaux les uns sont vrais de l'être en tant qu'être, les autres ne sont vrais de l'être qu'en tant qu'il est tel ou tel. Voilà selon Aristote la seule distinction qu'il y ait entre les universaux : mais aussi cette distinction est la seule réelle, et la plus profonde qui

ait jamais été marquée par la philosophie. Ce n'est pas qu'il ignore que les uns soient les conditions et les lois de la pensée, tandis que les autres n'en sont que les produits, et qu'ils seraient impossibles sans les premiers. Il le prouve assez parce qu'il dit des catégories et des axiômes, surtout du principe de contradiction sans lequel il est impossible de connaître, d'affirmer ou de nier quoi que ce soit, sans lequel l'homme privé de raison n'est pas un homme, mais une plante. Mais cette distinction quelque vraie qu'elle soit d'ailleurs, n'est pour lui que secondaire; elle vient et elle dépend de la première, comme la conséquence vient et dépend du principe.

CHAPITRE III.

Lacune dans la théorie d'Aristote; il n'admet point les idées, et ce mouvement suprême de la raison par lequel nous les concevons toutes existant substantiellement dans un seul être. Embarras de sa théodicée.

Mais la raison se borne-t-elle à la conception de ces universaux ? Oui, selon Aristote. Il est bien vrai que ce n'est que parce que nous avons la raison que nous nous élevons jusqu'à Dieu, jusqu'à la connaissance de son essence immobile et de ses perfections souveraines. Mais comment et pourquoi ? C'est ce qu'Aristote a mal déterminé. Car il a cru que c'était par la force du raisonnement qu'on pouvait y parvenir. Nulle part on ne voit chez lui ces idées pla-

toniciennes du Beau, du Bien, du Vrai, ces idéaux qui forcèrent Kant plus tard à distinguer dans l'entendement deux choses, l'entendement qui va aux principes, la raison qui va à l'idéal. Nulle part on ne voit comment l'esprit les forme. Platon confondait ce que Kant distingue. Les universaux dont nous avons parlé et ces archétypes de l'être qui ne se trouvent qu'en Dieu, étaient pour lui des idées, et ces idées, il les réalisait toutes ou semblait les réaliser en dehors des êtres particuliers où elles nous apparaissent obscurcies par les ombres de la matière, de telle sorte qu'elles étaient comme des existences séparées, τὰ χώριστα, ainsi que les nomme souvent Aristote. De là presque toutes les objections d'Aristote contre la dialectique platonicienne et surtout les objections qu'il répète le plus souvent. Lorsque Platon parle des idées comme étant les seuls êtres véritablement êtres (τὰ ὄντως ὄντα) sans lesquels ces êtres qui frappent nos sens et sont comme suspendus entre l'être et le non être seraient inexplicables, Aristote trouve qu'il ressemble à un homme qui, voulant compter et n'ayant qu'un petit nombre d'objets, croirait l'opération impossible et doublerait le nombre des objets pour pouvoir compter (1). Lorsque Platon dit que les idées sont les causes des êtres naturels en tant que ces êtres en participent, il ne fait que prononcer des mots vides de sens (κενολογεῖν) et des métaphores poétiques (2). Il imite, dit Aristote, ceux qui

(1) Métaphysique, liv. I, chap. 7.
(2) Métaphysique, liv. I, chap. 6.

disent qu'il y a des dieux, mais que ces dieux ressemblent aux hommes; les poètes ne font pas autre chose que des hommes éternels, les idées des platoniciens ne sont de même que des êtres sensibles éternels » (1). Confondant à l'imitation de Platon les universaux et les idées, Aristote n'a pas su démêler parmi toutes les raisons, que les platoniciens et Platon lui-même donnaient de la dialectique, la raison première et véritable, et il a méconnu ces idées sans lesquelles l'intelligence est incomplète et comme frappée d'impuissance. Ce mouvement par lequel l'esprit s'élève d'une perfection amoindrie et bornée à une perfection pleine et infinie lui a échappé, quoique Platon l'eut à plusieurs reprises décrit avec la plus grande exactitude et la dernière profondeur; et s'il lui a échappé, c'est qu'il ne distinguait pas ce que Platon lui même confondait, tout en décrivant le passage du fini à l'infini, de l'imparfait au parfait, du non être à l'être, du sensible à l'idée, de manière à marquer la différence qu'il y a entre la généralisation et ce procédé supérieur de l'esprit sans lequel la généralisation elle-même serait peut-être impossible. Aristote n'a bien vu, n'a voulu voir que ce procédé de l'esprit qui va du particulier à l'universel, mais nullement cette nécessité par laquelle la raison est irrésistiblement emportée du fini à l'infini, du non être à l'être, de l'être en acte et en puissance à l'acte pur sans aucun mélange de matière.

Il y a pourtant une grave différence, et l'on pou-

(1) Métaphysique, liv. II, chap. 2.

vait facilement l'apercevoir en comparant ce que Platon dit de la raison et ce qu'Aristote savait de l'induction. Dans un cas on va de l'être à l'être, du moins au plus. Apercevant dans les êtres imparfaits quelque perfection, on s'attache à cette perfection; on en sépare tout ce qui la diminue, tout ce qui la rend défectueuse, tout ce qui l'altère; on en écarte les limites et les ombres, et l'on arrive à la perfection même. Elle n'est plus telle ou telle, elle n'est plus saisie à tel degré; elle est et elle nous paraît pleine, entière, absolue, pure de tout néant. Elle est conçue dans ce qu'elle est vraiment et en soi αὔτο καθ' αὔτο. Au contraire dans l'induction, on écarte seulement les différences, et à mesure qu'on avance vers des idées de plus en plus générales, les qualités, qui font l'être réel, disparaissent, au point, comme on l'a dit, que l'idée générale de l'homme est plus près de ressembler à un squelette qu'à l'Apollon du Belvédère. Il semble ici qu'on aille du plus au moins, de l'être au non être. Il est vrai que dans les deux cas on abstrait pour arriver soit à l'universel soit à l'idée. Car si on voit des choses belles, on ne les considère que sous ce point de vue qu'elles sont belles, et l'on arrive à l'idée de la beauté en soi dont toutes les autres ne sont que des écoulements, que des émanations, de telle sorte que s'il y a des choses autres que la beauté même qui soient belles, elles ne le sont et ne le peuvent être que par participation à la beauté en soi. On procède d'une chose belle à une autre chose belle, et c'est en remarquant que telle chose n'est pas la beauté même, puisqu'il y en a

d'autres qui sont belles aussi, qu'on parvient à ne pas prendre ce qui est beau à quelque degré et par quelque endroit pour le beau absolu. Ici donc il y a abstraction, il y a mouvement de l'esprit qui va recueillant d'objet en objet quelque trace de la perfection qui deviendra plus tard pour nous l'idée ou une perfection absolue τὸ ὄντως ὄν. Mais quelle différence! Dans tous ces objets beaux, où je ramasse pour ainsi parler quelque parcelle de la beauté, je perçois directement le beau, borné il est vrai, mais réel; et quand même je ne connaîtrais pas toutes les variétés de la beauté, je n'en puis pas moins sur les ailes de la raison m'élancer jusqu'à la beauté suprême et universelle de laquelle toutes les autres dérivent. Dans l'induction ordinaire je ne tiens pas l'idée du premier coup; elle n'existe pour moi que lorsque je l'ai séparée lentement de ce qui n'est pas elle dans les objets où elle est contenue; et lorsque je forme un genre, si je ne connais pas toutes les espèces qui pourraient y entrer, il pourra bien ne s'appliquer exactement qu'à celles que je connais. Ce serait merveille s'il convenait parfaitement à toutes. D'un autre côté le genre ou l'espèce ne représente jamais que quelque chose de fini, d'imparfait. Il n'en est pas ainsi des idées. Voyez ce que Platon dit de celle du beau « celui qui dans les mystères de l'amour se sera élevé jusqu'au point où nous sommes, après avoir parcouru tous les degrés du beau, apercevra tout à coup une beauté merveilleuse; beauté éternelle, incréée et impérissable, exempte d'accroissement et de diminution; beauté

qui n'est pas belle en telle partie, laide en telle autre; belle seulement dans un temps, laide dans un autre; belle sous un rapport, laide sous un autre; belle ici, laide là; belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là; beauté qui n'a rien de sensible comme un visage, ou des mains, ni rien de corporel; qui n'est pas non plus un discours ou une science; qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal, ou dans la terre ou dans le ciel, ou dans toute autre chose; mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même; de laquelle participent toutes les autres beautés sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ou la modifie en quoique ce soit » (1). Ces idéaux, dont on voit quelque ombre dans les êtres d'ici bas, ne sont donc pas contenus tout entiers dans ces êtres comme le sont les espèces ou les genres. Qu'il n'y ait plus d'homme ni réel ni possible, l'idée d'homme est anéantie; qu'il n'y ait point d'homme réel, l'idée d'homme n'est plus qu'une pure possibilité. Mais que toutes les beautés inférieures disparaissent, qu'elles n'existent pas; qu'elles ne soient même pas possibles, la beauté éternelle et divine n'en subsiste pas moins dans toute sa plénitude et dans toute sa splendeur. Aristote dit au commencement des Topiques que les essences premières sont les individus et que les genres ou les espèces ne sont pour ainsi dire que des essences secondes qui n'ont rien de réel qu'en tant qu'elles subsistent dans les individus (2);

(1) Platon, Banquet, discours de Diotime à Socrate.

(2) Topiques, liv. I, chap. 1.

mais il ne pourrait le dire des véritables idées ; ce n'est pas dans les individus qu'elles existent puisque ce n'est qu'en dehors des individus et en elles-mêmes qu'elles peuvent être véritablement ce qu'elles sont, et subsister dans leur pureté inaltérable, dans leur perfection sans néant, dans leur plénitude sans bornes. Elles ne sauraient être des essences secondes, et sans réalité propre, puisque sans elles il n'y aurait dans les individus, ces essences premières dont parle Aristote, aucune perfection, aucun être, aucune réalité effective. Elles sont donc des essences vraiment premières dans tous les sens, et parce qu'elles existent en elles-mêmes dans leur infinie perfection, et parce qu'elles sont causes et principes de tout ce qu'il y a d'être véritable dans les natures changeantes de ce bas monde. Le mépris qu'en fait Aristote, l'oubli complet où il les a laissées dans sa théorie de la raison, l'espèce d'aveuglement continuel où il est au sujet de ces idées, causes premières de toutes choses, rendent sa théorie de la raison incomplète et inconséquente. Delà ce qu'il y a d'inexplicable dans sa théodicée. Il rejette les idéaux, mais qu'est-ce donc que l'intelligence souveraine qu'il admet en Dieu? La considération des êtres mobiles, des causes et des effets, des causes qui sont effets par rapport à telle cause supérieure, des effets qui sont causes par rapport à telle cause inférieure, à laquelle ils communiquent le mouvement, le conduit à la pensée d'une cause première, qui n'est jamais effet, d'un moteur immobile.

Mais qu'elle est la nature de cette cause suprême?

L'actualité même de l'intelligence? Cela ne ressort en rien des principes d'où part Aristote. La considération du mouvement ne peut conduire qu'à la cause de ce mouvement, mais non point à l'intelligence souveraine. Sera ce l'ordre, que nous apercevons dans le monde, qui nous mènera jusque-là? Mais cet ordre ne vient pas, à proprement parler, de Dieu et de son influence sur le monde. Les êtres naturels ont leur nature propre, et selon leur nature ils se coordonnent d'eux-mêmes par rapport à Dieu, qui est l'occasion, et non la cause efficiente de leur mouvement, pas plus que de leur têre; en effet, Aristote ne dit-il pas que le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, vient de sa nature propre, et que chaque chose a éternellement en soi la cause de son mouvement? A supposer pourtant, qu'Aristote eût le droit d'attribuer à Dieu l'intelligence, de quel droit affirme-t-il que cette intelligence est la pensée de la pensée par la pensée? De quel droit affirme-t-il qu'elle ne change point d'objet, qu'il y a certaines choses qui sont indignes de la pensée divine? De quel droit nie-t-il qu'elle soit discursive? Sans doute il a raison de ne rien admettre en Dieu qui dégrade sa perfection. Mais d'où lui vient ce scrupule? Pourvu que Dieu soit le moteur de toutes choses, que son action ne soit point causée, mais qu'elle ne dépende que de lui; pourvu qu'il soit intelligible et intelligent, cela satisfait et suffit aux principes d'où part la démonstration d'Aristote. Mais si l'on admet qu'Aristote puisse démontrer et affirmer que Dieu est la perfection absolue, l'actualité même de l'être, il

faudra en conclure qu'Aristote devait arriver par ce principe, à certaines idées, à certains archétypes comme les appelle Platon; on ne comprendra plus d'où vient qu'il les attaque si vivement dans la philosophie platonicienne. De deux choses l'une, ou Aristote n'a pas le droit d'arriver aux perfections absolues et infinies de Dieu, et sa théodicée n'est qu'une hypothèse; ou il a le droit d'y arriver d'après sa théorie de la raison, mais il a oublié dans cette théorie le mouvement le plus remarquable et le plus essentiel du Νοῦς.

Il y avait certes, dans les principes mêmes de sa psychologie, de quoi lui faire sentir et combler cette immense lacune, si ses hypothèses métaphysiques ne s'y fussent opposées. Que ne se demandait-il ce que l'esprit devait au νοῦς παθητικὸς et ce qu'il devait au νοῦς ποιητικὸς dans la formation de l'idée de Dieu, et dans la conception de ses attributs? Puisque toute idée tire son origine en partie de l'expérience et en partie de la raison, que ne cherchait-il ce qui vient de l'une et de l'autre dans l'idée de l'être premier.

Or la raison nous fournit en quelque sorte la forme de l'idée de Dieu, dans cette nécessité où nous sommes d'aller de cause en cause, d'être imparfait en être imparfait, jusqu'à ce qu'au-dessus de ces causes mobiles et de ces existences contingentes, nous arrivions à une cause qui ne soit pas un mobile en même temps qu'un moteur, à une existence parfaite et immuable. Mais là finit son effort, son énergie. Pour que cet être ne soit pas pour nous quelque chose d'ineffable et d'absolument inintelligible, il faut qu'il

qui les comprenne tous dans la simplicité absolue de son être. Notre raison, principe d'unité, ne peut demeurer dans la pluralité, et tant qu'il y a pour elle quelque pluralité qui ne se ramène pas à l'unité, elle sent instinctivement qu'elle n'est pas au bout de ses forces et au terme de ses progrès. La pluralité, tant qu'elle ne se rattache pas à une unité qui la comprenne et d'où elle sorte, est encore quelque chose de relatif et d'imparfait, et nous ne pouvons nous reposer que dans le parfait et l'absolu. De là, pour nous, la nécessité de concevoir un être premier qui soit infiniment tout ce qu'il y a de véritablement être. C'est ainsi que nous arrivons à un Dieu plus complet que celui d'Aristote, par une voie plus simple et plus directe que celle qu'il imagine. Aristote qui méconnaissait la conception des idées, ne pouvait admettre la conception de l'idée même; il ne voyait point le premier moment du mouvement naturel et spontané qui nous emporte jusqu'à l'être premier, comment aurait-il admis le second, par lequel il s'achève et se consomme? Aussi que de raisonnements hypothétiques et subtils n'emploie-t-il pas pour démontrer l'existence de Dieu! Nous avons admis jusqu'ici qu'Aristote pouvait arriver à son moteur immobile par la voie qu'il a suivie. Mais cette concession, il faut la retirer, pour mieux mettre en relief l'imperfection de sa théorie du Νοῦς et les embarras qui en résultent. Comment donc Aristote arrive-t-il à Dieu? Il y a dans le monde des êtres mobiles, acte et puissance à la fois, il faut au-dessus et en dehors de ces êtres un être immobile qui explique

leur mouvement, ou le développement des énergies qui leur sont naturellement et essentiellement inhérentes. Mais pourquoi d'abord ces êtres qui ont en eux la cause efficiente de leur mouvement, puisque l'αρχῆ κινήσεως est dans la nature, ne pourraient-ils pas d'eux-mêmes se mouvoir? Pourquoi toutes ces causes qui sans cesse agissent et réagissent les unes sur les autres ne suffiraient-elles pas à tout expliquer? c'est, dit Aristote, qu'on tomberait dans un progrès de causes à l'infini et qu'il faut s'arrêter χρῆ στῆναι? Mais pourquoi n'admettons-nous pas ce progrès de causes à l'infini comme nous admettons la série indéfinie des nombres? Pourquoi s'arrêter? voilà toute la question. Tant qu'on ne montre pas comment et pourquoi la pensée de l'homme va au-delà des existences mobiles et conçoit un être parfait et par suite immuable, on n'a pas le droit de prononcer qu'il faut s'arrêter. Supposer qu'il faut s'arrêter, c'est supposer que notre raison entrevoit au moins, pressent et soupçonne un être au-delà duquel il serait absurde de chercher quelque chose. Ce ne serait donc point sur le principe χρῆ στῆναι que serait fondée la croyance à l'existence de Dieu, mais au contraire le pressentiment de cette vérité qui établirait le principe. Mais quand il faudrait s'arrêter, pourquoi s'arrêterait-on à un moteur immobile? Pourquoi pas à un moteur mobile qui se meut lui-même? c'est que s'il se mouvait lui-même, il faudrait qu'il se mût, ou par quelqu'une de ses parties, ou par lui-même tout entier. Dans le premier cas, ce qui meut serait en acte et non en puissance : ce serait le premier moteur immobile.

Cela n'est pas de la dernière évidence; car rien ne prouve que cette partie serait un être distinct de ce qui se meut soi-même. S'il se mouvait lui-même tout entier il serait à la fois en acte et en puissance tout entier, ce qui est absurde. Mais cette absurdité n'est pas évidente par elle-même quoiqu'en dise Aristote, et si elle l'était, elle retomberait sur lui de tout son poids, car dans son Dieu il y a toujours pour la pensée l'intelligible et l'intelligence, le patient et l'agent, et par suite la puissance et l'acte. Tous ces raisonnements entortillés et hypothétiques ne prouvent qu'une chose, l'embarras où était Aristote et l'impuissance d'un grand esprit qui se débat en vain contre une position fausse qu'il a prise. Aristote voulait démontrer l'existence de Dieu, et pour la démontrer, il faut supposer des principes qui déjà la supposent. Aussi tourne-t-il dans un cercle, dont il ne peut sortir que par des hypothèses que l'on n'est point forcé rationnellement d'accepter. Une fois qu'on abandonne la seule voie naturelle que nous ayons d'arriver à une vérité, il n'est pas étrange qu'on se tourmente ainsi pour la ressaisir par des moyens auxquels elle échappe éternellement, comme en se jouant de nos efforts. Aristote avait entrevu, comme nous l'avons montré, que la raison est faite pour le nécessaire et l'immuable et qu'il n'y a de nécessité et d'immutabilité absolue qu'en Dieu. Il avait entrevu que notre raison est sans cesse dominée par l'idée de cette nécessité et de cette immuabilité première; Mais chez-lui ce n'était là qu'une vue et non pas un principe. Aussi peut-on dire que le point capital de la

raison, il l'a omis quoique toute sa théorie ne s'explique que par ce point même; et de même qu'il a méconnu les idées, tout en étant forcé d'y avoir recours, bon gré malgré, il n'a point assez vu que le fond même de la raison est l'idée de Dieu qu'il se donne tant de mal à conquérir par le raisonnement.

CHAPITRE IV.

Unité réélle de la théorie d'Aristote.

Mais ces contradictions formelles et ces hésitations de la pensée d'Aristote ne doivent pas nous empêcher de voir et de proclamer l'unité admirable qui est au fond de sa théorie de la raison et qui parfois se dérobe à ses propres yeux. Il y a souvent dans les grands philosophes un lien caché qui unit leurs idées comme à leur insçu et en dépit de leurs opinions les plus arrêtées, de sorte qu'on ne sait trop ce qu'il faut admirer le plus, ou de la profondeur de leur génie qui va et descend naturellement jusqu'au fond des choses, ou de ces distractions singulières qui les empêchent de voir ce qu'il voient, et de se prendre au vrai qu'ils ne saisissent que par échappées, enfermés qu'ils sont dans leurs systèmes, comme un homme qui du fond d'une obscure prison n'apercevrait qu'à la dérobée par quelque ouverture un rayon douteux de soleil. Ainsi, il est certain que la théorie de la raison d'Aristote est une au fond de sa pensée,

et pourtant cette unité est plusieurs fois rompue par ses opinions systématiques sur les êtres. La pensée pour lui, c'est la faculté pure et simple du nécessaire, de l'immuable, de l'unité. D'abord elle ne peut s'arrêter au particulier, parce que le particulier n'est absolument ni ceci ni cela, mais tour à tour ceci ou cela, parce qu'il change et passe sans cesse, parce qu'il confond l'esprit par sa diversité infinie : delà ces universaux qui sont les principes propres, inexplicables par eux-mêmes; elle conçoit les principes communs, catégories et axiômes qui dirigent et dominent l'esprit dans l'intellection et la formation des principes propres, et qui sont les vrais principes de toutes choses, ce sans quoi la raison n'*étant* point raison ne pourrait penser rien d'universel, de nécessaire, d'immuable, c'est-à-dire de vraiment intelligible. Or, les catégories sont les modes premiers de l'être, ses premières ressemblances et ses premières contrariétés ; elles se réduisent toutes à l'opposition de l'être et du non être, de l'unité et de la pluralité, et comme la pluralité et le non être ne sont intelligibles que par l'unité et l'être, elles supposent nécessairement l'idée implicite ou explicite de l'être et de l'un ; d'un autre côté les axiômes ne sont que l'expression de nos conceptions premières sur l'être, et ne s'appliquant ni à ceci ni à cela en propre, ils s'appliquent universellement à l'être en tant qu'être. Les axiômes supposent donc aussi nécessairement l'idée implicite ou explicite de l'être. Mais, l'être même, l'unité absolue c'est Dieu ou l'acte pur, sans lequel il n'y a rien d'explicable et d'intelligible

dans les choses, puisque c'est de lui que dérivent toute nécessité, toute unité, toute vérité. La raison, quelque divers que soient ses différents mouvements, paraît donc une dans son fond, et la pensée n'est dominée partout que par un besoin unique, celui du nécessaire et de l'unité. L'esprit va à l'unité et au nécessaire, quand dans la multitude infinie des objets individuels elle saisit l'espèce ou le genre qui sont l'unité dans la multitude (ἓν ἐπὶ πόλλοις) et qu'abandonnant ce qu'il y a de transitoire et d'accidentel dans le particulier, il ne s'attache qu'à ce qui est essentiel et constant pour en former l'universel. Il va à l'unité et au nécessaire, quand dans les espèces et dans les genres il entrevoit ce qui est indispensable à tout être, ces modes premiers et généraux de l'être qu'Aristote appelle les catégories. Il va à l'unité et au nécessaire, quand il conçoit ces axiômes, principes communs de toutes les sciences, et par lesquels elles vont s'unir dans une science supérieure, à qui toutes les autres obéissent en esclaves, à la métaphysique. Enfin, ella va à l'unité et au nécessaire, quand s'élevant au-dessus de la nature, qui est l'empire du changement et de la pluralité, elle fait un dernier effort pour atteindre jusqu'à cet être suprême d'où vient la nécessité comme l'harmonie dans le monde. Aussi, la théologie a-t-elle pour objet les axiômes qui, s'appliquant à l'être en général, sont l'expression des premières vérités sur l'être; les catégories qui sont les premières modifications de l'être, et l'universel, principe et raison du particulier; de sorte qu'elle est à la fois la science de

l'être en tant qu'être et de l'universel en tant qu'universel. Aussi, la pensée est-elle dominée par cette double loi : 1° d'aller nécessairement du sensible à l'intelligible, du particulier à l'universel, de la pluralité à l'unité ; 2° de concevoir du même coup les contraires le Bien et le Mal, la diversité et l'identité, l'être et le non être, l'acte et la puissance, dont les uns étant la privation ou la négation des autres ne sont intelligibles que par les autres. Partout donc la raison se manifeste en nous par le besoin unique de l'unité et de la nécessité ; elle est donc la faculté de l'unité et du nécessaire, et comme l'unité même et la nécessité absolue ne se trouvent qu'en Dieu, elle est la faculté qui nous rend capables de l'intelligible par excellence ou de Dieu. C'est là sa profonde unité ; c'est par là que tous les mouvements divers, qu'on remarque en elle, se réduisent à ce mouvement général qui emporte l'esprit vers l'un, vers l'être, vers le parfait, vers le nécessaire.

CHAPITRE V.

Hypothèse de l'intellect agent et patient comparée à celle de la réminiscence. Supériorité de l'hypothèse d'Aristote. Sa valeur absolue.

Nous avons vu comme tous ces progrès de la pensée s'expliquent, selon Aristote, par le Νους ποιητικὸς qui actualise les représentations du νοῦς παθητικὸς. Il nous faut voir maintenant ce que vaut cette théorie, et en soi et relativement à la plus profonde de celles qui l'ont précédée.

Il faut l'avouer, comme explication des faits de la pensée, la théorie du νοῦς ποιητικὸς est supérieure à celle des idées, si l'on doit prendre à la lettre, comme je le crois, et comme semble le croire Aristote, l'hypothèse de la réminiscence; aussi attaque-t-il cette hypothèse à deux reprises différentes dans la Métaphysique, et dans les Seconds Analytiques. « Il faut dit Aristote, pour démontrer quoique ce soit, connaître et posséder des premiers principes immédiats. Or, ces premiers principes ou sont comme des habitudes acquises, ou sont comme des idées innées. Si les premiers principes sont innés ou dus à une réminiscence qui remonte au-delà de la génération, mais qu'ils demeurent cachés et comme enfouis dans l'esprit, cela est absurde. Car il arrive que ceux qui possèdent des connaissances, plus exquises et plus relevées que la démonstration, ignorent ce qu'ils savent ». (1) C'est ce qu'il dit aussi dans la Métaphysique. « Si la science universelle ou des principes était innée, il serait étonnant que l'homme possédât, à son insçu la plus excellente des sciences. » (2) Cette objection, à mon sens, ne vaut rien; car si elle portait, elle atteindrait aussi bien Aristote que Platon. Il faudrait, en effet, que les principes communs fussent contenus dans la sensation, comme y sont les principes propres. Ils sont en nous d'une certaine manière, et nous ne les connaissons pas; ils sont enveloppés dans l'énergie du νοῦς, mais

(1) Analytiques Seconds, II, 19.
(2) Métaphysique, liv. I, chap. 6.

ils ne sont pas toujours développés ou actuellement pensés. Aristote avoue d'ailleurs, qu'on peut savoir une science sans y penser. Nous sommes en puissance par rapport à cette pensée, mais non pas comme celui qui ne l'a jamais eue; il y a de la différence entre celui qui ignore une connaissance, mais peut l'acquérir, et celui qui la possède, mais n'y pense pas actuellement. (1) Pour que celui, qui sait une chose pour l'avoir apprise, se souvienne, il lui faut une occasion, une perception présente qui réveille ses souvenirs. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'homme qui, selon Platon, a vécu d'une vie supérieure, qui a été en communication avec les intelligibles, qui en a conservé quelques traces dans son esprit, mais qui n'y peut penser actuellement qu'à condition de voir quelque chose qui lui en rappelle le souvenir, comme le vêtement de Simmias fait penser à Simmias même? Mais Aristote ajoute une réflexion qui a la plus grande force contre la réminiscence platonicienne, en tant, surtout, qu'elle a pour objet les principes propres. « Les choses, dit-il, qui sont perçues par les sens, comment celui qui est dépourvu de la faculté de sentir, pourra-t-il les percevoir ». (2) Il le devrait pourtant; car en admettant la théorie de la réminiscence, il n'est pas besoin d'avoir tous ses sens pour se rappeler les principes communs; les sensations d'un seul sens pourraient les faire naître ou revivre en nous.

(1) Physique, liv. VIII, chap. 4.
(2) Métaphysique, liv I, chap. 6.

Pourquoi? C'est qu'en vérité, il sont en nous comme des souvenirs et que pourvu qu'ils aient été liés à une connaissance quelconque que nous avons, ils peuvent apparaître de nouveau. Si toutes nos idées universelles ne sont que des souvenirs, comment se fait-il donc que nous n'ayons aucune idée des principes propres, si nous manquons du sens qui doit nous en fournir, sinon la forme, du moins la matière. Cette réflexion, qui est parfaitement vraie est accablante par la théorie de réminiscence.

Ensuite, par quelle raison, prouve-t-on la réminiscence ?

Socrate, dans le Ménon, interroge un enfant sur une proposition de géométrie que cet enfant ignore ou paraît ignorer, l'enfant répond mal; Socrate l'interroge de nouveau, lui fait voir qu'il se trompe et le conduit peu à peu à la vérité de question en question; il paraît l'en faire accoucher. D'où cette conclusion qu'on n'apprend que ce qu'on connaît et que la science n'est qu'une réminiscence, μάθησις ἀνάμνησις. Cette conclusion de Platon serait nécessaire si l'on ne pouvait pas tirer ce qu'on ne sait pas de ce que l'on sait; mais cela est possible puisqu'on raisonne. «Rien donc n'empêche qu'on dise que ce qu'on apprend on le sait de quelque façon et qu'on l'ignore d'une autre. Car ce qui est absurde ce n'est pas de dire que l'on sait d'une certaine manière ce qu'on apprend, mais bien qu'on le connaît de la même manière qu'on l'apprend (1). » Or on sait d'abord en puissance ce

(1) Analyt. Post. liv. I, chap. 1.

que l'on sait ensuite en acte, quand on comprend la démonstration ; on sait les conséquences dans les principes où elles sont virtuellement contenues. Mais savoir les principes est-ce en réalité savoir les conséquences ? Mais savoir en puissance est-ce vraiment savoir? Non, ce n'est pas savoir que de ne savoir seulement qu'en puissance. Platon a donc tort d'appeler cela une science ; par suite sa conclusion croule avec son principe. Or ce qu'il y a de plus défectueux dans la doctrine de la réminiscence vient de l'argument même dont Platon se sert pour l'établir. Si apprendre n'est que se ressouvenir ou si l'on sait déjà ce qu'on paraît apprendre, il semble que toutes les vérités auxquelles nous puissions arriver en cette vie, nous les ayions déjà connues dans l'autre quand portés sur l'aile de l'amour à la suite des dieux nous contemplions les essences et que notre âme se nourrissait de la vérité dans cette plaine céleste dont les poètes n'ont jamais rien dit. Mais dans Aristote il suffit que l'âme soit intelligence et qu'elle développe les énergies qui sont en elles pour connaître Je ne sais pas un mot des démonstrations géométriques, mais par l'αἴσθησις et par le νοῦς je puis me faire une idée des principes propres et des principes communs, c'est-à-dire des premiers principes immédiats, axiômes et définition, sans lesquels toute démonstration est impossible. Puis développant, fécondant ces principes par le raisonnement j'en tire des vérités nouvelles qui y préexistaient, mais que je ne voyais pas, que je ne soupçonnais même pas, que je n'ai certes jamais connues. Mon intelligence en vertu de sa nature et de son

activité propre, saisit dans les formes sensibles ou à l'occasion des sensations, ce qui est intelligible et dans ce qui est intelligible une fois connu les vérités qui y sont comme en germe. Dans Platon il faut non-seulement que mon intelligence soit analogue à la vérité pour que je connaisse ici-bas, mais encore que j'aie déjà connu la vérité. Selon Aristote il suffit qu'il y ait conformité entre le vrai et l'intelligence, de telle sorte que l'intellgence soit comme la forme de toute vérité, le moule selon lequel tout ce qui est intelligible se présente à moi comme intelligible. Remarquons que, dans l'autre vie, il fallait déjà que la raison fût analogue à la vérité pour la saisir, et que c'est en vertu de cette analogie que ce qui est vérité en soi était vérité pour moi, puisqu'il n'y a pas identité entre moi et le vrai. Pourquoi donc cette analogie ne suffirait-elle pas ici-bas pour que tout ce qui est intelligible fût tel pour ma raison? En second lieu les axiomes ne sont ni des genres ni des espèces; ils ne représentent aucune essence donnée, mais ils sont comme la condition sans laquelle les essences ne seraient pas intelligibles pour moi. Ils préexistaient donc dans ma raison à l'intuition dont je jouissais au ciel de l'être et des essences; comme ils sont le fonds de ma raison, comme ils ne sont que ma raison elle-même, pourquoi la vue des choses d'ici-bas ne pourrait-elle pas exciter ma raison à les concevoir clairement et distinctement, aussi bien que le faisait dans cette autre vie la contemplation des choses d'en haut? Comme on le voit, l'hypothèse de Platon dépasse les faits qu'elle doit

expliquer ; et même, au lieu de résoudre la difficulté, elle ne fait que la déplacer. Celle d'Aristote peut ne pas être égale aux faits ; mais, du moins, elle ne les dépasse pas, et elle en sort naturellement. On ne peut pas apercevoir les phénomènes de la raison sans croire que nous en soyons capables, et nous n'en sommes capables qu'autant que nous sommes à la fois en puissance et en acte par rapport à ces opérations si élevées ; en puissance, car elles ne sont pas nous-mêmes tout entiers et d'une manière permanente ; en acte, car un être ne peut actualiser ses puissances qu'autant qu'il est déjà en acte par quelque endroit : c'est la condition indispensable pour qu'une puissance se développe et s'exalte pour ainsi dire jusqu'à l'acte ; sans quoi, il y aurait en nous quelque chose de réel et d'effectif, qui viendrait du néant. Si cette hypothèse n'est pas suffisante, au moins n'est-elle pas gratuite, et paraît-elle déjà scientifique, parce qu'elle est fondée sur des faits bien analysés et bien décrits. Aussi je ne m'étonne pas qu'Aristote traite avec tant de dédain, et seulement comme en passant la doctrine de la réminiscence qui n'est qu'une pure hypothèse sans nécessité et sans fondement dans les faits, tandis qu'il s'appesantit sur la théorie des idées avec une insistance qui montre, qu'il la méprisait moins, et qu'elle le gênait plus, qu'il ne le veut dire. Faire de telles hypothèses ce n'est, selon lui, que prononcer des mots vides de sens, et faire des métaphores poétiques. Si l'on retranchait le mot κενολογεῖν qui est exagéré, parce qu'au fonds ces métaphores poétiques recèlent un grand sens, je ne trouverais

ces expressions appliquées à la théorie de la réminiscence que sévères, mais justes.

Les sensualistes devanciers de Platon, en parlant de l'origine des connaissances humaines, n'avaient point aperçu la difficulté; ils étaient comme des enfants qui ne voient jamais rien que de très-facile à expliquer, et qui expliquent tout par les pensées les plus grossières. Platon avait profondément vu le nœud de la question, mais il ne l'avait pas délié. Pour expliquer la pensée, il avait eu recours à des hypothèses entées sur des hypothèses; il lui avait fallu l'hypothèse d'un autre vie pour appuyer son hypothèse de la réminiscence. Aussi son explication est-elle cherchée fort loin et fort compliquée: Aristote éclairé par Platon, saisissant comme lui la question par son vrai côté, en a donné une solution si simple et si naturelle qu'à des yeux inattentifs, elle peut n'en point paraître une. Il ne suppose rien qu'il ne soit nécessaire de supposer, et ce qu'il suppose paraît une explication complète des phénomènes. Mais sans Platon, quelle que fût la rigueur naturelle de son esprit, je doute fort qu'il fût arrivé à une explication si peu compliquée, et qui semble s'accommoder aussi facilement aux faits. Aussi répéterions-nous volontiers ces paroles d'Aristote : Si Timothée n'eût point existé, nous n'aurions pas toutes ses belles mélodies; mais s'il n'y avait point eu de Phrynis, il n'eût point existé de Timothée (1).

Voilà pour la valeur relative de la théorie du νοῦς;

(1) Métaphysique, liv. I, (*bis*) chap. 1.

mais quelle est sa valeur absolue? Si l'hypothèse de l'intellect agent et de l'intellect patient ne dépasse point les faits suffit-elle pour les expliquer? Pour Aristote, il n'y a rien d'inné dans l'entendement ; et les idées innées ne lui semblent pas une hypothèse moins gratuite que la réminiscence. Il n'y a d'inné dans l'entendement que l'entendement lui-même; il n'y a d'autre habitude que la raison, force vive qui agit selon ce qu'elle est, et d'où émanent les principes à mesure que la nécessité le demande; car que seraient ces idées innées avant qu'on les pensât actuellement? Tout au plus des ébauches d'idées et non des idées parfaites, et l'activité instinctive et spontanée de l'âme les amenerait à l'actualité, les perfectionnerait, les acheverait. Mais est-il nécessaire d'admettre ces ébauches d'idées? Est-ce que les idées ne s'engendrent pas les unes les autres? Ne suffit-il pas d'en admettre une seule qui soit le principe, et comme la mère de toutes? Mais est-il même nécessaire d'admettre une idée innée d'où sortent toutes les autres? Aristote n'en dit rien, et l'abbé Rosmini lui reproche de n'avoir point déterminé quelle est l'idée que l'intelligence doit posséder en soi pour être véritablement intelligence. Il est vrai qu'Aristote n'a point cherché cette idée, mais il reste à savoir s'il a eu tort ou raison. Que serait cette idée? Serait-elle une pensée actuelle de l'esprit? c'est ce qu'on ne prouvera jamais. N'est-ce qu'une connaissance virtuelle? Alors on ne dit que ce qu'a dit Aristote. Il suppose que l'intelligence est un acte substantiel ; il suppose dans la raison une activité

tendant d'elle-même à se développer, une sorte d'habitude qui, comme toutes les habitudes, doit se résoudre en des actes variées, mais toutefois déterminés par la nature même de l'habitude.

Par là il admet en réalité autant que ceux qui, outre la raison qui est innée à elle-même, admettent encore une certaine connaissance virtuelle. Car, ou la connaissance virtuelle n'est rien, ou elle n'est que cette tendance primitive à agir, dont la raison est douée comme toutes les autres entéléchies; tendance qui ne peut aboutir à rien que selon sa nature même. L'intelligence donc en puissance par rapport à toutes ses idées, mais en acte par elle-même et en elle-même, est par cela seul capable d'arriver à toutes les idées en vertu de l'activité particulière qui lui est inhérente et qui en fait un acte substantiel, et non pas une simple possibilité. Si elle est faite pour l'être, puisque l'être seul est intelligible, il est clair que lorsque l'être se présentera à elle, elle le connaîtra, elle se l'appropriera, pour ainsi parler, par l'intellection en vertu de l'énergie qu'elle possède; que si l'être n'est pas l'être même, mais quelque être qui est à la fois acte et puissance, elle le reconnaîtra pour un être mobile, et s'agitera jusqu'à ce qu'enfin elle ait rencontré l'être même qui est son objet propre, et vers lequel elle tend naturellement. Il n'est pas nécessaire de supposer en elle ni l'idée préexistante de l'infini, ni celle de l'être; il suffit d'admettre que la raison n'est pas une simple possibilité, mais une forme active qui a une nature déterminée, et qui par suite de sa nature agit d'une manière dé-

terminée. Une force quelconque agit, dès qu'elle est en communication avec l'objet, vers lequel la porte sa nature, à moins d'empêchement; jusque là son activité même n'est qu'une inquiétude, qu'une tendance à l'action plutôt qu'une action véritable. Mais dès qu'elle rencontre son objet, aussitôt elle agit d'elle-même et prend en quelque sorte possession de ce qui peut et doit déterminer l'activité en apparence indéterminée qui la sollicite. Il n'est pas besoin qu'elle soit déterminée en elle-même comme elle l'est dans la consommation de son acte. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la raison? pourquoi faudrait-il qu'elle fût en elle-même déterminée par son objet qui lui serait inné, et non par son essence propre? Pourquoi pour agir aurait-elle besoin d'être déjà non pas en acte, comme l'entend Aristote, mais un acte dans le sens moderne. Ce serait supposer pour le Νοῦς ce qu'on ne démontrera jamais d'aucune cause, à savoir qu'une cause véritable doit contenir déjà en elle-même son effet, tel qu'il se manifeste, lorsqu'elle se trouve dans les conditions nécessaires à son développement. L'hypothèse d'Aristote ne va point au-delà des faits, elle ne reste pas endeçà des faits; dès lors elle me paraît, non plus une simple hypothèse, mais une vérité.

CHAPITRE VI.

Pourquoi Aristote hésite-t-il à faire descendre de Dieu l'intelligence humaine ? sa métaphysique dualiste corrompt sa psychologie.

Mais le Νοῦς principe premier par rapport à ses actes n'est qu'un principe second quand on le considère en lui-même : s'il explique toutes nos connaissances véritables ou tous les νόηματα et la science, il ne s'explique pas lui même. La théorie de la raison est incomplète tant qu'elle ne va pas jusqu'à la métaphysique. C'est là le faible du système d'Aristote. Il voit bien que le Νοῦς ne vient pas de la nature et qu'il a ailleurs son principe et son origine, mais on ne voit pas d'où il vient selon lui, d'où il peut venir d'après l'ensemble de ses doctrines. Car s'il ne vient pas de la nature, il ne peut venir davantage de Dieu qui ne crée rien, qui ne produit rien, et dont par conséquent il est impossible qu'il descende, soit par voie de création, soit par voie d'émanation. Il se trouve donc comme suspendu entre Dieu et la nature, sans qu'on puisse trouver où le rattacher. Car dans Aristote il y a Dieu d'un côté, et la nature de l'autre : il semble bien que le Νοῦς soit comme un intermédiaire qui tient à la fois de l'un et de l'autre de ces deux principes ; de la nature, car s'il est au-dessus d'elle, c'est au milieu des choses mobiles, c'est dans l'espace et le temps qu'il vit et se développe ; de Dieu, car il est fait pour le nécessaire, et il y a une sorte de parenté entre Dieu qui est la pensée de la pensée et

qui par là jouit d'une béatitude inaltérable et éternelle, et cette partie sublime de l'âme humaine qui peut aussi nous faire jouir de la contemplation et par suite du bonheur, puisque la vraie félicité est dans la contemplation, l'acte le plus haut comme le plus pur qui puisse jamais exister. Mais ce qu'on ne comprend pas, c'est qu'il puisse se trouver ainsi entre Dieu et la nature sans venir de l'un ou de l'autre quant à son être. Aussi lorsque Aristote parle de l'origine du Νοῦς et de ses rapports avec le premier être, semble-t-il à chaque instant sur le point de se contredire, et de nier ce qu'il avance si fermement dans la métaphysique de l'immobilité absolue et de l'activité si impuissante et si improductrice de Dieu. Car c'est Dieu qui au fond de la pensée d'Aristote, et malgré son système, est non-seulement le lien et la cause finale de toutes choses, mais encore la vraie cause, le principe. C'est de la nécessité absolue de Dieu que vient dans le reste ce qu'il y a de nécessaire, c'est-à-dire d'universel, c'est-à-dire d'intelligible et de conforme à la raison. Et d'autre part, c'est par la conformité de notre pensée avec la pensée divine que notre esprit s'attache surtout à l'universel et au nécessaire, et ne peut se prendre à ce qui passe, à ce qui change, à ce qui n'existe pas d'une existence invariable. Voilà ce qui nous pousse à ne rechercher dans les choses de ce monde que ce qui persiste toujours et partout le même. Voilà pourquoi cette nécessité et cette identité que saisit la raison au travers de l'inconstance et de la mobilité contingentes de ce monde ne lui suffit pas

encore et pourquoi le monde céleste la satisfait mieux parce qu'il y a dans ses révolutions une régularité plus apparente! Voilà pourquoi il ne s'arrête pas même là! Car là encore il y a de la puissance, du mouvement : car le néant y trouve encore quelque place. La pensée emportée par une nécessité invincible pousse jusqu'à un être absolument immobile en soi et duquel vient tout le mouvement de ce qui change. Alors seulement elle a atteint son véritable objet : son énergie est épuisée. Que cette conformité de notre raison avec l'intelligence divine et par suite avec l'être pleinement être, parce qu'il est éternellement l'actuel ou l'acte pur, vienne d'une cause ou d'une autre, il n'est pas moins vrai qu'elle entraîne à sa suite cette nécessité invincible qui enlève la raison de l'homme jusqu'à Dieu. Mais comment la raison n'aurait-elle pas en Dieu son origine, comme elle y a sa fin et son accomplissement? Comment la nature, qui par ce qu'elle a d'invariable et de nécessaire, est conforme à la raison et lui devient intelligible, ne tirerait-elle pas son existence comme sa nécessité du premier nécessaire, qui seul est en soi et par soi absolument intelligible, et d'où dérive toute intelligibilité comme toute nécessité seconde? Ainsi, quoique fasse Aristote, encore bien qu'il suppose la nature et Dieu coéternels, l'unité de la substance première d'où tout le reste tient son être, perce dans sa théorie de la raison : à peine ose-t-il l'avouer en jetant çà et là des paroles telles que celles-ci : « Que le νοῦς vient d'ailleurs et qu'il est divin », « qu'il n'y a d'intelligible que l'universel et que le nécessaire, et

que toute nécessité découle de la nécessité absolue »; mais elle le domine en dépit de lui-même, elle l'obsède en quelque sorte, et elle lui arrache de temps en temps des mots tels que ceux que nous avons cités, inexplicables sans cette unité première de l'être. Ces contradictions ne sont pas la partie la moins curieuse et la moins instructive des systêmes. Elles font éclater dans les plus grands esprits ces défaillances subites qui nous étonnent et nous confondent : tandis que nous admirons la profondeur d'une doctrine, elles nous en signalent les faiblesses comme pour nous préserver d'un vain et trompeur engouement; et il est rare que dans des génies comme celui d'Aristote il ne se rencontre pas quelqu'une de ces contradictions étranges qui n'ouvrent pas moins la voie à leurs successeurs que les grandes vérités qu'ils ont découvertes et mises dans le monde.

Si nous nous arrêtons à la description des mouvements de la raison et à l'explication qu'Aristote en donne, quelle souplesse d'analyse et quel enchaînement dans les pensées! Quelle subtilité merveilleuse et quelle variété dans les détails, mais aussi quelle profondeur et quelle simplicité dans l'ensemble! Partis du contingent, nous concevons le nécessaire et l'absolu dans les choses relatives, et de ce nécessaire, de cet absolu, nous arrivons, toujours dominés par la même loi de notre raison, à Dieu où toute nécessité a sa source. Si les universaux qu'Aristote appelle les essences secondes, si les axiômes, si les démonstrations sont nécessaires, c'est qu'ils tiennent leur nécessité du principe des principes dont l'existence est

absolument immuable, étant actuelle de toute éternité, étant seule l'acte pur. Si donc les définitions, les axiômes et les démonstrations conviennent à la raison, c'est qu'elle a pour objet propre le nécessaire d'où toute autre nécessité n'est qu'une sorte d'écoulement. Si les phénomènes ne nous arrêtent point, s'ils embarrassent et en quelque sorte encombrent plus notre pensée qu'ils ne la remplissent, c'est que notre pensée peut seulement se consommer pour ainsi dire dans la contemplation du nécessaire même et du premier. Mais arrivons-nous à la nature de la raison, quelle inconséquence, quel désaccord, quelle hésitation! Tout s'arrête comme en chemin; tout s'embarrasse; rien ne s'explique. Si la raison qui vit en nous est Dieu, comment Dieu est-il la pensée éternellement abîmée dans la contemplation de la pensée? Comment ne pense-t-il absolument que lui-même? Comment l'objet de sa contemplation est-il un comme sa contemplation? Et s'il n'est pas un, comment la pensée divine ne se divise-t-elle pas, ne se multiplie-t-elle pas, ne devient-elle pas successive, d'après les principes d'Aristote? Si la raison n'est pas Dieu, mais qu'elle lui soit seulement conforme, d'où vient-elle? Puisqu'elle est surnaturelle et que Dieu ne produit rien, comment existe-t-elle n'ayant pas de principe? Comment est-elle de même nature que lui? D'où lui vient cette conformité, cette ressemblance, et disons-le, cette parenté avec la pensée divine, qui permet à un être mortel comme l'homme, d'avoir des pensées éternelles et de vivre comme un Dieu sur cette terre? Ne pourrait-on pas dire ici d'Aristote ce qu'il dit lui-

même des premiers philosophes : il explique, il est vrai, la raison par sa parenté et sa communauté avec la pensée divine, « mais il le fait d'une manière obs« cure, indistincte, comme agissent au combat des « soldats mal exercés. Ceux-ci s'élancent en avant et « frappent souvent de beaux coups : mais la science « n'est pour rien dans leur conduite. De même ce « philosophe n'a pas l'air de savoir qu'il dit ce qu'il « dit en effet. » Aristote sans s'en apercevoir, affirme dans sa théorie de la raison, l'unité primitive de l'être qu'il nie dans son hypothèse de la coexistence de la nature et de Dieu, comme deux principes éternels.

Si l'on oublie un moment cette hypothèse, la raison alors vient véritablement de Dieu ; elle est divine, et toutes les difficultés s'aplanissent. Fille de Dieu et faite à son image, de même nature que lui, quoiqu'imparfaite et finie, elle doit avoir pour objet de ses pensées ce qui est l'objet même de la pensée divine, le nécessaire, l'universel, l'absolu, et comme la nécessité dans les choses vient de la nécessité suprême, et que d'un autre côté « l'intelligence de notre âme » vient de la pensée pure et souverainement parfaite, qu'y a-t-il d'étrange que l'intelligence de notre âme saisisse ce qui lui est conforme, ou l'intelligible, c'est-à-dire le nécessaire, l'universel ? Et comme cet universel, cet absolu, ce nécessaire n'est point l'intelligible même pour lequel la pensée est faite, qu'y a-t-il d'étonnant si la pensée au-delà de ces intelligibles hypothétiques en quelque point, cherche et rencontre l'intelligible même qui n'a rien

en lui d'hypothétique parce qu'étant premier il est la cause et la raison de tout. La pensée et la science de Dieu est donc naturelle à l'homme en vertu même de l'essence de sa raison ; et c'est pour cette pensée et pour cette science que l'homme est vraiment fait. « L'homme donc, en tant qu'être raisonnable ou que « véritablement homme, aspire à la science qui est « le plus science ; or cette science est la science de « ce qu'il y a de plus scientifique ; et ce qu'il y a de « plus scientifique, ce sont les principes et les causes. « C'est, en effet, par leur moyen, c'est par eux seuls « que nous connaissons les autres choses, et non « point par les autres choses que nous les connais- « sons (1). » Or ce qu'il y a de plus cause et de plus principe, c'est Dieu même, d'où la raison de l'homme est née. Si donc le νοῦς explique toutes nos connaissances en un certain sens, il ne s'explique lui-même, et par conséquent tout le reste ne s'explique parfaitement et en dernière analyse que parce que le νοῦς est divin et émane de Dieu. Car c'est par là qu'il est le principe de l'unité et la mesure de toutes nos connaissances, et par rapport à nous de toutes choses. De même que Dieu est le principe de l'unité et de l'ordre du monde, le νοῦς est le principe de l'unité de nos pensées, et ce par quoi nous concevons l'unité dans les choses. De même que Dieu est le principe de la nécessité qui se trouve dans les autres êtres, dans les autres principes et dans les sciences, le νοῦς est ce qui est fait pour le nécessaire, ce qui perçoit

(1) Métaphysique, liv. I, chap. 2.

le nécessaire, et par là il est, en quelque sorte, tout intelligible en acte, il est la mesure et la source pour nous de toute intelligibilité, comme Dieu est la source et la mesure de toute intelligibilité dans le monde. Il est donc vrai de dire que le νοῦς est, comme le dit Aristote, le principe de l'unité, la mesure de tout, parce que Dieu d'où il émane est le premier principe de toute unité, de toute nécessité, de tout intelligible ; et, comme le dit Platon, parce que Dieu est la mesure première de toutes choses et non pas l'homme. L'homme donc, en tant qu'il pense le nécessaire, connaît indirectement Dieu, par ce que Dieu a mis de lui-même dans le monde, et en pensant Dieu il devient en quelque façon Dieu lui-même, c'est-à-dire la pensée de la pensée. Et c'est pourquoi l'homme est heureux : car le bonheur est la contemplation. Or la contemplation est ce qu'il y a de plus conforme à la nature de l'homme comme à celle de Dieu. « Comme donc ce qui est propre à chaque chose par sa nature, est en même temps, ce qu'il y a pour elle de meilleur et de plus agréable, la plus heureuse vie sera pour l'homme, celle qui est la plus conforme à la raison, puisque la raison est ce qu'il y a dans l'homme de plus grand et de plus véritablement homme. » Il est impossible de ne pas admirer la profondeur et l'unité de cette théorie qui est au fond de l'esprit d'Aristote, si elle ne peut pas être sa pensée expresse à cause de quelques-uns de ses principes systématiques. Mais pourquoi n'est-ce pas là simplement le système d'Aristote ? Pourquoi cette vue de la conformité de notre pensée avec

la pensée divine, et de sa dépendance de Dieu quant à son être, n'est-elle qu'une vue, qu'un éclair passager, et pour me servir de l'expression d'Aristote, qu'un beau coup, il est vrai, mais auquel la science ne préside pas!

Voilà la troisième fois que nous signalons le dualisme préconçu d'Aristote, comme un nuage entre son esprit et la réalité que pourtant il ne pouvait s'empêcher d'entrevoir. C'est là, ce me semble, la source capitale des erreurs et des contradictions que nous rencontrons dans ce grand homme. Si Aristote méconnaît la réalité des idées comme objets nécessaires de notre raison, quand rien dans sa théorie du νοῦς ne le force à les rejeter, et que même les lois qu'il assigne à la raison devraient le porter à les admettre expressément, comme il les admet sans le savoir et en dépit de lui-même, c'est qu'y ayant un abîme entre la nature et Dieu qui sont tous les deux des principes éternels et indépendants l'un de l'autre, Aristote ne pouvait sans se démentir chercher dans la nature quelques traces effacées, mais réelles des perfections divines, ou des attributs essentiels à l'être premier. S'il se donne tant de peine à démontrer mal l'existence de Dieu, quand pour lui la raison est la faculté du nécessaire, de l'immuable et du divin et que toute nécessité lui paraît dériver de Dieu, quand enfin il reconnaît que pour la raison l'imparfait n'est explicable et compréhensible que par le parfait dont il n'est qu'une diminution ou qu'une privation, c'est que posant deux principes coéternels, il ne pouvait voir distinctement

ni que la dépendance absolue du monde à l'égard de Dieu est une vérité première et immédiate, ni par suite que l'existence même de Dieu, sans lequel rien ne se conçoit, puisque de l'aveu même d'Aristote, le mal, la puissance, le non être ne se conçoivent que par le bien, l'acte et l'être, est et doit être un principe indémontrable. Enfin si tout en pressentant que la pensée de l'homme est une émanation de la pensée éternelle, il n'ose pas avouer fermement qu'elle nous est donnée de celui qui est le père de la science et des lumières, parce qu'il est le père de l'être, c'est encore parce qu'il pose que tout ce qui existe et n'est pas Dieu est coéternel à Dieu !

CHAPITRE VII.

Le nominalisme d'Aristote tient plus à son dualisme qu'à sa théorie de la raison ; contradiction entre sa théorie de l'universel et son dualisme.

Mais cette hypothèse du dualisme est funeste, non seulement parce qu'elle empêche Aristote d'admettre certaines vérités, mais encore parce qu'elle ébranle et rend incertaines, si elle ne les ruine pas dans leur fondement même, celles qu'il a le plus solidement établies. Nous avons vu comment toute sa théorie de la science tire sa force de celle de l'universel, et celle-ci de la conformité de la pensée humaine avec la pensée divine et de cette pensée que toute nécessité première, comme toute intelligibilité,

vient de l'intelligible même. Car si toute nécessité émane de la nécessité première ou de Dieu, comme la raison est conforme ou analogue à Dieu, elle peut entrevoir dans la mobilité des choses de ce monde ce qui émane de Dieu ou le nécessaire. Développer donc les fâcheuses conséquences qui découlent du dualisme contre la théorie de la science ou de l'universel, ce n'est que développer sous un autre point de vue les conséquences de l'indécision d'Aristote sur l'origine et le principe de la raison.

Si la nature a une existence absolument indépendante de Dieu, quant à son être, il y a donc de l'être qui ne vient pas du premier être et par suite il y a quelque chose d'intelligible qui ne vient pas du premier intelligible. Or, comme l'intelligible est identique à l'universel et l'universel au nécessaire, il y a quelque nécessité qui ne vient pas du premier nécessaire. Il y a donc deux ordres d'êtres, de nécessités, absolument indépendantes l'un de l'autre. Pourquoi donc un être ne serait-il pas conforme à l'un sans l'être à l'autre? Si donc l'intelligence humaine est conforme à ce qu'il y a d'être, de nécessité, d'intelligibilité dans la nature, c'est qu'elle vient de la nature; si elle l'est à Dieu, elle vient de Dieu. Mais elle ne peut venir à la fois de la nature et de Dieu, tenir de l'un et de l'autre, dans le cas où ils sont réciproquement indépendants quant à leur être, quant à leur nécessité, quant à leur vérité; c'est ce qui me semble incontestable. Conforme à l'un, elle peut donc ne pas l'être à l'autre, et comme, selon le penchant d'Aristote, elle est conforme à Dieu, parce qu'elle est

au-dessus de la nature et qu'elle paraît émaner de Dieu, de quelque façon que ce soit, il s'ensuit qu'il n'y a nul rapport, nulle conformité absolument nécessaire entre l'intelligence humaine et ce qu'il y a de vrai dans la nature. Mais toute nécessité dérive de la nécessité première ou de Dieu, ne se conçoit et ne se comprend que par la nécessité première ou que par Dieu et qu'en Dieu. A la bonne heure, si Dieu, de quelque façon que ce soit, est la cause et le principe de l'être du monde; sinon c'est absolument impossible. Mais, dans ce cas, que devient l'universel? Un pur ouvrage de l'esprit, une simple fantaisie, *production* ingénieuse, *fantaisie* même nécessaire selon la nature de notre pensée, mais qui n'a aucun rapport absolu avec la réalité; au moins ne saurait-on le prouver. Ainsi, ce qu'il y a de plus probable, c'est que l'universel, et partant la science que nous avons ou pouvons avoir du monde, n'est qu'une fiction industrieuse de notre esprit. Aristote aboutirait à Abeilard plutôt qu'à Guillaume de Champeaux, qui tient pour la réalité de l'universel, plutôt qu'à Roscelin qui estime que l'universel n'est qu'une fiction arbitraire de notre pensée, qu'un nom, qu'un souffle. Car il y aurait cette différence entre lui et un franc nominaliste, que pour celui-ci l'universel pourrait n'être qu'une conception capricieuse comme celle de la chimère ou du centaure, tandis que pour Aristote elle serait une création nécessaire, suite rigoureuse de la nature même de la pensée. La vérité donc, au moins par rapport à ce que nous savons du monde, serait une vérité pure-

ment humaine, et il faudrait prendre à la lettre ces mots d'Aristote, que penser les intelligibles c'est se penser soi-même; car le νοῦς ποιητικὸς est tout intelligible en acte, et l'objet de la science se confond et s'identifie avec le sujet. Que devient alors sa théorie de la science? Je ne crois pas que jamais cette pensée se soit présentée à l'esprit d'Aristote, mais elle me semble une conséquence nécessaire de sa doctrine, à moins qu'on aime mieux admettre que d'après son système il n'y a pas d'universel possible dans le cas où l'âme serait conforme à Dieu et en viendrait. Que si donc, par sa conformité avec l'être premier, l'âme saisit l'universel dans les représentations sensibles; c'est qu'il y a dans ces représentations sensibles quelque chose qu'elle en peut dégager, parce qu'il lui est conforme, et par suite parce qu'il est conforme à Dieu, tenant de Dieu sa nécessité comme son intelligibilite.

Par cette voie donc, nous arrivons encore à cette conclusion qu'il n'y a qu'une substance première, d'où dérive tout le reste, et qui, partant, a en elle une certaine force de production et d'expansion, de quelle que manière qu'elle crée. C'est pourquoi j'oserai dire que, dans un système dualiste comme celui d'Aristote, l'universel, tel qu'il le décrit, avec tous les caractères qu'il lui reconnaît, est absolument inintelligible, et que comme on n'y peut entendre la conformité de notre pensée avec la pensée divine, on n'y peut entendre l'universel qui ne l'est que parce qu'il est nécessaire, et qui n'est intelligible que parce que cette nécessité est conforme à la raison de

l'homme, et par suite à la nature de Dieu, qui est le premier et le nécessaire en soi.

C'est pour n'avoir point vu cela qu'Aristote attaque et poursuit avec tant d'acharnement la théorie des idées de Platon. On a souvent dit qu'il n'en attaquait que les conséquences outrées; il faut dire plus, il ne pouvait pas, il ne devait pas avec son système en accepter même les principes. Selon Platon, il n'y a d'être dans les choses qu'autant qu'elles participent à l'idée, et l'idée elle-même n'a d'être qu'autant qu'elle participe à l'idée première et par excellence, au bien ou à Dieu, père de l'être et de l'intelligence. Cela suppose que Dieu est ou la cause ou la substance unique d'où toutes les autres tirent leur être. De quelle que façon que se fasse cette création ou cette émanation, (car on ne saurait dire si c'est l'une ou l'autre que Platon adoptait au fond de sa pensée), il est évident que Platon n'admettait qu'une existence première d'où viennent toutes les autres. Parmi les idées les unes y sont leur fondement comme les attributs ont leur fondement dans la substance qu'elles constituent, ce sont les idées du beau, du vrai, du juste et autres semblables; les autres y trouvent leur principe comme les effets dans leur cause, ce sont les idées des espèces et des genres; or comme l'intelligence tire son origine de Dieu même, l'intelligence qui a vécu d'abord dans le sein de l'Eternel, ou du Bien ou de Dieu, perçoit dans les choses ce qui vient de l'idée, et par là retrouve comme en elle-même les fragments de la science divine qu'elle a autrefois connue sans mélange et sans in-

termédiaire dans le monde intelligible ou en Dieu. Comment Aristote n'aurait-il pas attaqué de tels principes, lui qui pose tout d'abord la nature et Dieu comme deux existences coéternelles, et qui, même parmi les êtres imparfaits, n'ose pas décider franchement que l'intelligence dérive de Dieu, quoiqu'il penche vers cette doctrine si contradictoire à l'absolue immutabilité de Dieu, telle qu'il l'entend. Il faut toujours avoir à la pensée le dualisme d'Aristote, quand on veut comprendre et la critique qu'il fait des idées, et l'obstination avec laquelle il se raidit contre le platonisme où l'entraînait pourtant et sa théorie de l'universel et ce qu'il soupçonnait de l'origine du Νοῦς. Il ne faut l'accuser ni de ne point entendre la théorie de Platon, ni d'être de mauvaise foi. Un esprit si sincèrement ami de la vérité peut se tromper sans doute, mais non pas se refuser à la vérité et l'attaquer sans cesse quand il la rencontre, même dans les autres. Il comprenait parfaitement Platon et il l'accusa de tomber dans le système de l'unité de Parménide, tout en voulant le fuir. Mais certain que la nature et Dieu sont coéternels, il se défendait, autant que possible, de tout ce qui choque ce principe, et de plus il devait juger toutes les autres doctrines sur cette idée préconçue.

Or, s'il y a tout d'abord deux sortes d'existences éternelles substantiellement distinctes, les choses naturelles doivent avoir dans la nature même leur principe et leur raison d'être, nullement dans un monde supérieur, et comme dans la nature il n'y a que des individus, il faut que les individus soient les essences

premières. Supposer le contraire c'est supposer qu'il y a en dehors de la nature d'autres êtres séparés substantiellement les uns des autres, d'où viennent les apparences d'êtres que nous voyons en ce monde. Or, comme Dieu et la nature sont pour Aristote absolument indépendants l'un de l'autre quant à leur être, Aristote devait supposer que les idées existaient séparément. D'où il suit que supposer les idées, c'est multiplier les êtres, sans cause ni raison. D'où il suit que les universaux ne sauraient être principes, car les essences seraient en dehors des êtres dont elles sont l'essence : d'où il suit qu'ils ne sont, comme le dit Aristote, que des essences secondes, lesquelles n'ont de réalité que dans notre esprit. Je m'arrête dans l'explication des difficultés qu'Aristote entasse contre la théorie des idées et qui se répètent si souvent sous des formes diverses.

Mais supposons un moment qu'Aristote ait fermement cru et compris que la raison vient de Dieu : je doute qu'il eut songé à toutes ces objections si puissantes au premier abord, si vaines quand on les regarde de prés. Car il fut arrivé par là à comprendre pourquoi l'intelligence s'attache à l'universel : il fut arrivé à comprendre que, fille de Dieu père de la raison et de la verité, elle aspirait à tout ce qui lui représente quelque chose de Dieu; il fut arrivé à comprendre que cette nécessité que nous saisissons dans les choses et qui nous les rend intelligibles, dérive, comme il le dit lui-même sans s'arrêter à cette pensée, de la nécessité première ou de Dieu, parce que leur être même vient de lui. Alors il n'eut point

regardé les idées comme des existences indépendantes : il eu vu qu'elles subsistent éternellement en Dieu, et comme objets de sa pensée et comme émanations de son être divin, auquel toute chose peut participer et duquel toute chose peut venir sans qu'il s'accroisse ou diminue, se multiplie et se divise : de sorte que Dieu est père de l'être et de l'essence, comme il l'est de l'intelligence et de la vérité. Il y avait donc dans la théorie de la raison telle que l'expose Aristote, certaines semences de vérités qui, bien cultivées, eussent porté une doctrine contraire à son dualisme qui les étouffa, je parle de la théorie de l'universel, et du soupçon de l'origine vraie de la raison.

Ce qui me confirme dans cette pensée, c'est qu'une fois échauffées des rayons du christianisme, elles développèrent les vérités qu'elles recélaient. Saint Thomas et Albert le Grand, tout en soutenant avec Aristote que les universaux n'ont point de réalité en dehors des choses, dirent avec Platon, qu'ils reniaient cependant, que les universaux subsistent en Dieu comme dans leur source première. Je ne citerai que saint Thomas. Dans la première partie de sa Somme de philosophie, il soutient que l'universel ne peut avoir d'existence en dehors des choses *à parte rei* « et qu'il n'est point une nature absolument et en soi. » Voilà de l'Aristote. Dans le livre premier contre les Gentils (ch. LIV), il affirme que l'essence divine une et simple en elle-même est le modèle et la raison de tous les intelligibles. « Car les plus parfaits des êtres sont les exemplaires de ceux qui le sont moins ; or l'essence

divine comprend en soi les perfections de tous les êtres, non pas à la vérité parce qu'elle en est composée, mais parce qu'elle est parfaite (ou, pour traduire plus exactement, non point par mode de composition, mais par mode de perfection). Toute forme, soit propre, soit commune en tant qu'elle pose quelque chose, est une certaine perfection, et elle ne renferme aucune imperfection si ce n'est en tant qu'elle s'éloigne par défaut du véritable être. L'intelligence divine donc peut comprendre tout ce qui est propre à chaque essence, en voyant en quoi cette essence imite l'être de Dieu, et en voyant aussi en quoi elle dégénère de la perfection même : par exemple lorsqu'elle entend que l'être de Dieu est imitable en tant que vie et non en tant que connaissance, elle conçoit la forme propre de la plante ; si elle entend qu'il est imitable en tant que connaissance, mais non pas en tant qu'intellection, elle conçoit la forme propre de l'animal et ainsi des autres » Voilà du Platon habillé à la scholastique. Ce grand docteur conciliait donc aiusi Aristote et Platon. Il ne réalisait point des abstractions en accordant une existence effective aux universaux ; il ne réduisait pas les universaux à n'être que de purs noms ou de simples conceptions de notre esprit, en plaçant dans les êtres naturels mêmes leur *propre* raison d'être : mais rattachant toutes choses à Dieu comme au principe de l'être, il plaçait en Dieu même les intelligibles ou les formes et les raisons des choses. C'est qu'en effet si c'est folie que d'accorder aux idées une existence propre et indépendante, en dehors des choses, en dehors de Dieu ; c'est sagesse que de ratta-

cher à Dieu les principes de toute intelligibilité et de toute science. Mais aussi Albert le Grand et Saint-Thomas admettaient Dieu comme être premier et la raison comme une émanation de l'être divin. Ainsi je n'entends point l'universel, si on ne le fait immuable et nécessaire, et c'est la théorie d'Aristote : Je n'entends point que l'immuable et le nécessaire nous apparaissent dans les choses, si la raison n'est point née de Dieu et ne lui est point conforme; je n'entends point que la raison saisisse l'universel dans ce monde, si ce monde ne tient pas de Dieu ce qu'il y a en lui de constant et de nécessaire, c'est-à-dire d'ordre et de perfection : car ces trois points se tiennent si intimement qu'il est inconcevable que l'un ne conduise pas à l'autre. Aristote établit fermement le premier; il hésite sur le second; sur le troisième il se déclare systématiquement contre la vérité; mais les contradictions ne lui manquent point. J'ai déjà plusieurs fois cité ce texte, qui lui échappe, que toute nécessité dans les êtres comme dans les sciences vient de la nécessité première, j'en citerai en finissant un autre qui soutient le premier et qui montre combien cette vérité pressait vivement ce grand esprit : « Une chose est vraie par excellence, quand c'est à elle que les autres choses empruntent ce qu'elles ont en elles de vérité. Et de même que le feu est le chaud par excellence, parce qu'il est la cause de la chaleur des autres êtres : de même la chose qui est la cause de la vérité dans les êtres, qui dérivent d'elle, est aussi la vérité par excellence. C'est pourquoi les principes des êtres éternels sont nécessairement l'éternelle vérité. Car ce

n'est pas dans telle circonstance seulement qu'ils sont vrais, et il n'y a rien qui soit la cause de leur vérité. Ce sont eux, au contraire, qui sont causes de la vérité des autres choses. En sorte que tel est le rang de chaque chose dans l'ordre de l'Être; tel est son rang dans l'ordre de la vérité » (1).

(1) Métaphysique, liv. I, (*bis*) chap. 1.

CONCLUSIONS.

Résumons en quelques mots ces doctrines et ces discussions diverses. Quels sont les faits analysés par Aristote ? Comment les explique-t-il ? Quelle est la valeur de cette explication ?

Parmi les objets de la pensée pure ou de la Νόησις Aristote n'a bien vu que les principes, qu'il regarde tous comme des universaux marqués du caractère de la nécessité, mais dont les uns, ce sont les principes propres des sciences, ne s'appliquent qu'à une classe déterminée d'êtres, tandis que les autres s'appliquent à l'être en tant qu'être ; ce sont les principes communs, qui sont universels et nécessaires, et parce qu'ils ne peuvent être autrement qu'ils ne sont et parce qu'ils sont nécessairement dans toute intelligence, en tant qu'intelligence. En outre, il a parfaitement déterminé les conditions de la connaissance rationnelle, lorsqu'il a posé en principe d'un côté que l'on ne pense rien sans image, et de l'autre qu'on ne peut concevoir le contingent, le particulier, le multiple, en un mot le sensible, que par le nécessaire,

l'universel, l'un, en un mot, l'intelligible : double loi qui se ramène à une seule loi plus générale, à savoir que le contraire ne se connaît que par son contraire! Il a bien entrevu encore que l'intelligence a une inclination et une sympathie naturelle, une sorte d'analogie, pour employer le mot de Platon, avec le Divin, étant divine elle-même. Mais c'est plutôt là une vue de génie comme on en trouve souvent dans les grands hommes, qu'une théorie expresse et bien arrêtée. On peut donc dire en général qu'Aristote n'a connu l'intelligence que comme faculté des principes selon Proclus dans le *De Providentiâ*, mais qu'il l'a méconnue à son degré le plus haut, à ce degré que Platon avait si profondément décrit, car il a oublié dans ses analyses l'intuition immédiate du divin, dont les Alexandrins firent plus tard l'extase ou l'enthousiasme : il proscrit les idées, telles que celles du Beau, du Bien, c'est-à-dire, ces formes premières et éternelles de l'être, qui ne sont que les attributs de Dieu, et qui le « font Dieu en tant qu'il est avec elles » (1); Il proscrit l'idée même, c'est-à-dire cette idée substantielle dans laquelle subsistent éternellement et substantiellement les idées telles que celles du Bien et du Beau, et dont participent toutes à un degré distinct et déterminé les espèces innombrables des êtres. Son analyse des faits est donc incomplète, et devait l'être, comme nous l'avons montré, à cause de ses préoccupations métaphysiques.

Mais ce qu'il a vu, il l'a vu avec tant de pénétra-

(1) Platon, voyez le Phèdre.

tion et de profondeur, que l'explication qu'il en donne peut s'appliquer facilement à tout ce qu'il a oublié. Prenez les idées platonniennes ! Rien ne vous sera plus aisé que d'expliquer par le Νοῦς παθητικὸς et le Νοῦς ποιητικὸς comment la conception s'en forme dans nos esprits. C'est que le fait essentiel de la Raison, je veux dire la conception nécessaire de l'Eternel et de l'immuable, n'avait pas échappé à la sagacité d'Aristote. Si donc il a donné une explication vraiment scientifique de quelques faits, comme tous se ramènent à ce fait premier, et ne se comprennent que par lui, cette explication doit rigoureusement embrasser ce qu'il n'a point vu comme ce qu'il a vu. Aussi toutes les découvertes qu'on a pu faire sur la Raison, soit avant lui, soit après lui, loin de ruiner sa théorie ne peuvent que l'enrichir et l'étendre.

Mais ce qu'il y a d'admirable dans ce système, c'est moins sa fécondité et son étendue que sa simplicité pleine de profondeur et que le vif sentiment de la vie et de l'activité de la raison qui partout y perce et domine.

L'explication de la raison par Aristote est la plus simple qui ait jamais paru en philosophie, et peut-être par cela même la plus profonde. D'autres ont eu recours à des suppositions assez éloignées des faits, Aristote s'en est presque tenu aux faits seuls, tant la supposition qu'il a faite en sort nécessairement. Platon a imaginé la théorie de la réminiscences, Malebranche celle de la vision en Dieu ; magnifiques et sublimes hypothèses que les faits ne réclament pas. Descartes et Leibniz se sont attachés aux idées in-

nées, hypothèse déjà plus savante parce qu'elle est moins éloignée des faits qu'elle doit expliquer, mais qui n'est pas encore nécessaire de tout point. Aristote n'a supposé qu'une chose, la Raison qui, « est seule, selon le mot de Leibniz, innée à elle-même, » puisque l'activité particulière, qui la constitue ce qu'elle est, ne peut que lui être innée. Mais par cette supposition si simple, Aristote, outre qu'il explique tous les phénomènes, a mis la question du sensualisme et du rationalisme sous son plus véritable jour. En effet toute la question est celle-ci : « L'âme en tant qu'intelligente est-elle douée d'une activité propre et essentielle ou bien n'est-elle qu'une pure réceptivité (δεκτικόν τι). Or, si entêté qu'on soit du sensualisme, il est impossible de nier l'activité intellectuelle de l'âme, et de ne point reconnaître que c'est une activité spéciale et parfaitement déterminée (τὸ ποιητικὸν), à moins de tout remettre dans la connaissance soit au hasard, soit aux caprices sans loi de notre volonté; et je m'assure qu'un sensualiste pressé dans ce sens ou abandonnerait sa thèse, ou tomberait dans de telles absurdités que ce serait perdre sa peine que de les combattre : tant Aristote en s'attachant à l'activité créatrice du Νοῦς a touché au point le plus vital et le plus essentiel du rationalisme ! Mais de plus il s'était pour ainsi dire condamné par là à ne jamais abandonner de vue la vie, l'activité, l'unité substantielle de la raison. C'est par là que lui et Leibniz l'emportent peut-être sur tous les philosophes rationalistes. Kant sans doute est plus pénétrant et plus profond; il est descendu plus avant

dans les mille replis de la pensée; mais il divise et dissèque tant, il finit par donner tant d'attention à chaque idée, à chaque nuance de chaque idée, qu'on finit par ne plus voir que des catégories, des formes, des schêmes, et leur domination sur l'esprit, tandis que l'acte même de l'esprit, on ne le saisit pas. On oublie à la fin l'énergie de la raison et son unité; car la raison semble peu à peu se disperser et s'évanouir dans toutes ces formes et ces catégories, de telle sorte que « la pensée, ce sont les pensées » à la lettre. En elle-même elle ne semble plus avoir d'existence et d'unité substantielle. Au contraire dans Aristote ce qui est toujours et partout présent, c'est le Νοῦς, c'est son activité, ce sont ses effets. Aussi sa théorie est-elle plus claire et plus facile à suivre dans tous ses replis que celle de Kant : on peut l'embrasser tout entière d'un coup-d'œil, parce qu'en effet il est aisé de la ramasser tout entière en un seul point. Certes la psychologie rationnelle gagnerait en clarté si un esprit subtil à la fois et vigoureux cherchait à ramener les analyses de Kant au point de vue d'Aristote, en poursuivant partout l'idée, moins comme objet de la pensée ainsi que l'a fait presque toujours Kant, que l'idée comme acte de l'esprit : elle y gagnerait surtout en vérité; car en rappelant sans cesse les doctrines kantiennes au sentiment de l'activité, de la vie et de l'unité de la raison, on ferait disparaître, je crois, ce qu'il y a d'artificiel et de purement logique dans ces belles et solides théories.

Tel est le mérite de la théorie du Νοῦς dans Aristote : exacte, quoique incomplète, dans l'analyse des

faits, elle est à la fois si simple qu'à peine elle se distingue des phénomènes dont elle rend compte; si profonde qu'elle s'étend même à tous ceux qu'ignorait Aristote ; si vraie et si conforme à la réalité, qu'aujourd'hui même il serait peut-être nécessaire de la ressusciter en la développant par les analyses et les observations modernes, si nous ne voulons nous perdre dans ces abstractions allemandes, qui ne laissent plus subsister dans les esprits le sentiment de la vie et de l'unité de notre raison ! Aussi nous donne-t elle le droit de le mettre hardiment à côté des rationalistes les plus absolus et les plus exacts, des Platon, des Descartes, des Malebranches, des Leibniz et des Kant ! Et ce nous semble, il tient noblement sa place au milieu d'eux : digne disciple de son sublime maître dont trop souvent on le fait l'ennemi ! Il en continue, sans le savoir peut-être, la pensée générale, en la modifiant seulement par l'exactitude et la sévérité plus scientifiques de son langage et de son esprit.

Vu et lu,

à Paris, en Sorbonne, le 24 juin 1847,

par le doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

J. VICT. LE CLERC.

Permis d'imprimer,

L'Inspecteur général de l'Université, vice-recteur de l'Académie de Paris,

ROUSELLE.


OCT
'51 H
STALL-STUDY
ARGE